

الدولة الوطنية والإسلام في العالم العربي

نماذج مختارة

الدولة الوطنية والإسلام

في العالم العربي: نماذج مختارة

محتوى الكتاب لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

الطبعة الأولى 2012

النسخـة العاديـة ISBN 978-9948-14-507-3
النسخة الإلكترونية ISBN 978-9948-14-508-0

توجه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567
أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: +9712-4044541
فاكس: +9712-4044542

E-mail: pubdis@ecssr.ae
Website: http://www.ecssr.ae



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الدولة الوطنية والإسلام في العالم العربي: نماذج مختارة

د. عبدالله جمعة الحاج

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، بهدف إعداد البحوث والدراسات الأكاديمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. ويسعى المركز لتوفير الوسط الملائم لتبادل الآراء العلمية حول هذه الموضوعات؛ من خلال قيامه بنشر الكتب والبحوث وعقد المؤتمرات والندوات. كما يأمل مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية أن يسهم بشكل فعّال في دفع العملية التنموية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

يعمل المركز في إطار ثلاثة مجالات هي مجال البحوث والدراسات، ومجال إعداد الكوادر البحثية وتدريبها، ومجال خدمة المجتمع؛ وذلك من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة في تشجيع البحث العلمي النابع من تطلعات المجتمع واحتياجاته، وتنظيم الملتقيات الفكرية، ومتابعة التطورات العلمية ودراسة انعكاساتها، وإعداد الدراسات المستقبلية، وتبني البرامج التي تدعم تطوير الكوادر البحثية المواطنة، والاهتمام بجمع البيانات والمعلومات وتوثيقها وتخزينها وتحليلها بالطرق العلمية الحديثة، والتعاون مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة في مجالات الدراسات والبحوث العلمية.

المحتويات

مقدمة

على مدى التاريخ البشري نشأت بين السلطة السياسية الحاكمة، التي تسيطر على مقاليد الأمور في أي كيان سياسي قائم، والدين علاقات غير ودية، فبطرق شتى تحاول كل مؤسسة من المؤسستين، السياسية والدينية، السيطرة على الأخرى. وبينما تعد الديانات بجميع أشكالها السلطةَ الدنيوية وسيلة ضرورية لتحقيق أهدافها الروحية، تسعى السلطة السياسية، في المقابل، إلى تجنيد الأديان لخدمتها، مستخدمة إياها كأيديولوجيات من خلال تعبئة القوة الروحية الكامنة فيها لتحقيق أهدافها السياسية. وتتجسد هذه المعضلة في العلاقة بين الدولة الوطنية الحديثة nation-state والدين. ولكن إن كان العالم الغربي قد نجح في تكريس الفصل بين الدين والدولة، بمعنى وقف هيمنة الدين، ممثّلاً في سلطة الكنيسة الكاثوليكية، على سلطة الدولة والسياسة، ما اضطر المؤسسة الدينية إلى تكييف نفسها مع المبادئ الجديدة الخاصة بفصل الدين عن الدولة وجعل التدين شأناً شخصياً، فإن تجارب الدولة الوطنية في العالم العربي اتسمت بالمغايرة والتفاوت إزاء هذا الأمر.

ولكن الحديث عن الدولة الوطنية الحديثة والدين في العالم العربي، يقودنا إلى طرح سؤال أساسي عما إذا كانت الدولة الوطنية العربية موجودة فعلاً وفق المفاهيم نفسها القائمة عليها في العالم الغربي. ويعود سبب طرح هذا السؤال المبدئي والرئيسي إلى اللبس أو التداخل في المعنى المقصود لدينا في العربية للمصطلح المستمد من اللغات اللاتينية، كالإنجليزية والفرنسية، وهو: nation. فهذا المصطلح عندما يترجم إلى العربية يحمل المعنيين: القومية والوطنية في آن معاً. في حين أنه في تلك اللغات يعني القُطر أو الدولة التي يحمل المرء مواطنيتها أو هويتها أو جنسيتها. وفي اللغة الألمانية، فإن مصطلحاً مركباً وهو: state-belonging، هو الذي يتم استخدامه في هذا السياق. نذكر ذلك في الوقت الذي يعد فيه المصطلح الألماني: nationalitat مختلفاً لغوياً، برغم أنه من ناحية تعليل وسط أصل اللفظ ينتمي إلى مصطلح: nationality، وهو هنا، أي في الألمانية، له معنى إثني وعرقي

عوضاً عن معناه القانوني-السياسي في الإنجليزية والفرنسية. فما هو معناه بالتحديد في اللغة العربية؟ وهل الحديث عن دولة وطنية في العالم العربي يتسم بدقة علمية من وجهة نظر العلوم السياسية بشكل عام والنظم السياسية المقارنة بشكل خاص؟

لقد ظهر في العالم العربي في العصر الحديث حركات إصلاحية عدة، وجميع تلك الحركات تأطرت بواسطة تجربتين مر بهما العالم، هما: الاستعمار الأوروبي، وظهور الدولة الوطنية الحديثة. إن الأسلحة النارية المتفوقة، والتكنولوجيا المتطورة التي ارتبطت بهما، عملت على الحد من قدرة الكيانات السياسية القائمة في قارتي آسيا وإفريقيا على الدفاع عن نفسها، الأمر الذي أدى في أغلب الأحيان إلى انهيارها في نهاية الأمر وخضوعها للسيطرة الاستعمارية الأوروبية. وتعد الإمبراطورية العثمانية، التي بسطت سيطرتها على العالم العربي وأجزاء واسعة من شرق القارة الأوروبية وجنوبها، واحدةً من تلك الكيانات التي استطاعت أن تصمد أكثر من غيرها أمام موجة المد الاستعماري الأوروبي. ولكن القوة العسكرية والتجارية الأوروبية المتنامية تمكنت من انتزاع امتيازات كبيرة وحصانات قانونية من العثمانيين لصالح الأوروبيين والأقليات المسيحية التي تعيش ضمن حدود الإمبراطورية العثمانية، وذلك عبر عقد معاهدات رسمية بهذا الشأن. والمثير للانتباه أن تلك الاتفاقيات المفروضة قسراً أخذت اسماً خاصاً بها هو "الامتيازات الأجنبية في الدولة العثمانية" Ottoman Capitulations، وهو الاسم الذي يوحي بتسليم السيادة العثمانية بكاملها للأوروبيين.

كانت المؤسسة العثمانية الحاكمة تُعرف تقنياً بالسلطنة، ولكن السلاطين الذين حكموها أعلنوا لأنفسهم عن وظيفة دينية هي الخلافة. والخلافة بمعناها ومفهومها الأصلي تعني وراثة السلطة الدينية والدنيوية للنبي محمد ﷺ وكان آخر أسرة عربية حاكمة ادعت لنفسها لقب الخلافة هم العباسيين الذين انقضت دولتهم نتيجة لغزو المغول لها عام 1258 ميلادي. وبعد أن انهارت الدولة العباسية قام المؤرخون بمد مفهوم الخلافة لكي يتسع إطلاقه مجازاً على أي حاكم مسلم يقوم بحماية التقاليد الدينية والمؤسسات الإسلامية

من خطر أعدائها المتربصين بها. ولكن سلاطين بني عثمان تبنوا لقب الخليفة تحت غطاء من الحجج والأسانيد الدينية، مدعين من خلال تفسيرات لتلك الأسانيد نوعاً من السلطة الشرعية على جميع المسلمين الذين كانوا يعيشون تحت سيادة الدول الأخرى. وحينئذ، ووفقاً لجهد مكرر لاستعادة نوع من السلطة الدينية على المسلمين الآخرين الذين يعيشون في أراضٍ أخرى، حاول السلاطين العثمانيون قبل أن تنهار دولتهم لعب ورقة الخلافة، برغم أن سلطتهم السياسية كانت في تراجع مستمر.

إن المشاريع التي قام بها السلطان عبدالحميد الثاني (1842-1918) لإقامة رابطة إسلامية عالمية تحت قيادته الشخصية فشلت بسبب عدد من المشكلات التي ألمت بها على مستويات عدة؛ إذ انتشرت الأفكار القومية والوطنية القائمة على النماذج الأوروبية بشكل سريع عبر أراضي الإمبراطورية العثمانية، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ومع انتشار تلك الأفكار ظهرت إلى الوجود الحركة القومية التركية المعروفة باسم "تركيا الفتاة"، هذا بالإضافة إلى ظهور حركات قومية في أوساط الأقليات المنتشرة في أنحاء مختلفة من الدولة العثمانية. وأصبحت فكرة القومية في الأراضي العثمانية قوة إشكالية مسببة للخلاف، الأمر الذي أدى بدوره إلى الإسراع في تمزيق أوصال دولة الخلافة. وكانت هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى بمنزلة الانفجار الحاسم الذي قوض الدولة العثمانية، فهي لم تفقد أراضي البلقان والأراضي العربية فقط، بل انتشر على أراضي ما يعرف بتركيا الآن أربعة جيوش أوروبية غازية. لذلك تأججت القومية التركية، واستطاع القائد القومي التركي العلماني مصطفى كمال قيادة الحرب المضادة للغزاة، وتمكن من إجلائهم عن الوطن الأم "تركيا" وإعلانها جمهورية علمانية وذلك في العام 1922. وعلى إثر ذلك قام بإلغاء وظيفة السلطان ومعظم مؤسسات الإمبراطورية الدينية. ولكن السلطان السابق بقي في الوقت نفسه محتفظاً بلقب الخليفة الذي أصبح في تلك المرحلة رمزياً خالصاً دون تمتعه بأي نوع من السلطات السياسية. لذلك، فإن بقاء لقب الخليفة في أوساط المسلمين في مختلف بقاع العالم أصبح له دلالة قوية على سلطة في طور الانحسار الكامل. وعندما ضاق مصطفى

كما ذرعاً بكثرة المطالبات التي ينادي بها المسلمون خارج تركيا لإعادة سلطة الخلافة إلى وضعها السابق، قرر في عام 1924 إلغاء منصب الخليفة نهائياً. وعليه، فإن الرمز الرئيسي لشرعية الإسلام الدولية قد أزيل من على الساحة السياسية.

وعلى الرغم من أن المعنى الحقيقي للخلافة في أثناء وجود الدولة العثمانية كان محل تساؤل، فإن إلغاء وظيفة الخليفة الذي يعد رمزاً لوحدة المسلمين وعالمية الإسلام أثار قضية السياسة في أوساط المسلمين بشكل ملحّ لم يسبق له مثيل. ومع أن أياً من الأسر الحاكمة التي تحكم باسم الإسلام في قارتي آسيا وإفريقيا لم تكن حكومات دينية، فإن الهزائم المتلاحقة التي منيت بها مع بداية القرن العشرين على يد القوى الأوروبية والروسية والصينية تم النظر إليها على أنها مساس بالإسلام. وبينما عدَّ المستعمرون التراجع الحضاري لبلاد المسلمين مبرراً كافياً لقيامهم بغزو أراضيهم، قبِل بعض المفكرين المسلمين الإصلاحيين بذلك، ولكن مع تغيير في النظرة إلى أساس الفكرة؛ ففي نظر هؤلاء أن ما قاد إلى تراجع الأمة الإسلامية ليس عيوباً عضوية في الحضارة الإسلامية ذاتها، إنما هو نتيجة لتخلي المسلمين عن جوهر الإسلام ومبادئه.

ومع التراجع الحتمي للسلطات الاستعمارية وتأكد قرب خروجها من مستعمراتها في المنطقة العربية أُقصيت القوى الدينية، سواء بشكلها التقليدي أو الجديد، من الوصول إلى السلطة، أو على الأقل المشاركة فيها. فمن تسلم السلطة بعد خروج الاستعمار في معظم الدول العربية كانت نخباً سياسية معظمها أميل إلى العلمانية ومتأثر بالفكر الاشتراكي أو الليبرالي. ويلاحظ أن تلك النخب سيطرت على جوهر السلطة المركزية في كل قُطر، وحكمت بطريقة انفرادية لم يشاركها فيها أحد من التيارات السياسية أو الفئات الاجتماعية الأخرى. وكما سيتضح عند مناقشة الأوضاع في مصر مثلاً، اتبع النظام الحاكم في عهد جمال عبد الناصر سياسة قمعية لجماعة الإخوان المسلمين، فلاحق أعضاءها وسجن معظم قادتها وأعدم بعضاً منهم. وقام الحكام العسكريون في البلاد العربية الأخرى أيضاً بمنع نشاط جميع الأحزاب الإسلامية المنظمة. لذلك يمكن القول بأن الحركات الإسلامية قامت بتنظيم صوتها ضد الدولة الوطنية الحديثة نتيجة معاداة نظم الحكم القائمة لها.

وبينما كانت معظم النظم العربية التي قامت في مرحلة ما بعد الاستعمار تتشارك في المشاكل نفسها المتعلقة بغياب الديمقراطية، وسوء توزيع الثروة، وغياب العدالة الاجتماعية، وتدني الخدمات الاجتماعية، والفساد، وسوء استغلال السلطة والنفوذ، فإن الجماعات السياسية الإصلاحية وجدت نفسها بشكل عام في وضع متشابه في مواجهة الدولة الوطنية القائمة في البلاد العربية، وأكثر ما تحارب ضده الجماعات الإسلامية الأصولية هو الفصل بين الدين والدولة، بالإضافة إلى ما تقوم به من نقد للحكومات على سياستها الخاصة بإبعاد الدين عن ممارساتها وعن الحياة اليومية لعامة الناس.

نلحظ، للوهلة الأولى، أن موقع الدين، والمقصود هنا هو الدين الإسلامي بشكل محدد، في العالم العربي يختلف كلياً عن موقع الأديان لدى الأمم الأخرى وخاصة الغربية منها؛ فالبيئتان الاجتماعية والثقافية في المجتمعات العربية الإسلامية مختلفتان تماماً عن نظيرتيهما في المجتمعات غير المسلمة.

إن مشكلة العلاقة بين الإسلام والدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي تتجلى في صيغ تعتبر بشكل أساسي مختلفة عن تلك القائمة في العالم الغربي، فوفقاً لوجهة النظر الشائعة بالنسبة للإسلام لا يوجد مفهوم واضح يقضي بفصل الدين عن الدولة، أي بالتفريق بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فالدين الإسلامي كما يرى علماء الدين التقليديون وأصحاب حركات الإسلام السياسي يشتمل على البعدين معاً. وفي هذا السياق، ومن وجهة نظر تحليلية نشأ تفاهم ضمني بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية تم بمقتضاه أن تسهم المؤسسة الدينية ممثلة في النخب الدينية في تعزيز شرعية السلطة السياسية وحشد التأييد الشعبي اللازم لسياستها. وفي المقابل، فإن السلطة السياسية أخذت على عاتقها الالتزام بمبادئ الإسلام كما يتم تعريفها من قبل النخب الدينية، والقبول بطروحات الفقهاء في مجالات تفسير الدين في محتوياته الاجتماعية. إن تلك العلاقة الدقيقة المتوازنة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية ثبت أنه لا يمكن لها الاستمرار بعد أن تحولت لاحقاً إلى علاقة غير متوازنة، وإلى تحالف طرفاه عضوان غير متساويين، فقد استطاعت السلطة السياسية بالتدريج دمج المؤسسة الدينية في بناها الخاصة على مر العصور.

ويبدو أن ميزان تلك العلاقة قد ازداد اختلالاً خلال الحقبة الاستعمارية التي أعقبت انهيار الدولة العثمانية، ففي جميع البلاد العربية التي دخلها الاستعماران البريطاني والفرنسي، باستثناء دول الجزيرة العربية التي لم تخضع للاستعمار المباشر بمفاهيمه المعهودة، تراجع دور المؤسسات الدينية بقوة وأصبحت خاضعة لأصحاب السلطة السياسية المحلية التي توجَّه من قبل القوى الاستعمارية المهيمنة. في هذا السياق، يعتبر الأمر الأكثر وضوحاً وفاعلية هو انعكاس تأثير النظام الاستعماري على نفوذ رجال المؤسسة الدينية ومكانتهم الاجتماعية. فقد أدت سيطرة المستعمرين على المقدرات السياسية والاقتصادية للبلاد العربية إلى أن تفقد المؤسسات الدينية وعلماء الدين المسلمون سلطتهم ومكانتهم في أوساط الناس. والواقع أن هذه التناقضات الأساسية مازالت قائمة في الدول الوطنية في العالم العربي، ومازالت تأخذ عند الظهور صيغاً جذرية لأسباب تعود إلى التغييرات المتناقضة التي تلم بالسياسات العربية ذاتها. فمن جانب تشهد المجتمعات العربية تجدداً في النزعة الإسلامية، ويصاحب ذلك ظهور حركات إسلامية متشددة تدعي أنها تسعى لإعادة تطبيق الحكم الإسلامي الصحيح. والمظهر الأهم سياسياً لهذه النزعة أنها أصبحت قائمة على مزيج يتكون من جزء من أعضاء المؤسسة الدينية وتطلعات الشعوب العربية نحو أوضاع أفضل في زمن تقهقر فيه موقع العرب والمسلمين إلى مراكز متأخرة جداً في العالم؛ ونتيجة لذلك فقد أصبح الإسلام أمراً مهماً يسعى الجميع لاستخدامه وتجييره لتحقيق مصالحه.

إن العاملَين المشار إليهما، وهما الانتشار الواسع لما يعرف بالنزعة الإسلامية وتسييس الإسلام، آخذان في أن يصبحا قوة سياسية مهمة تمثل تحدياً للدولة الوطنية العربية، والأنظمة العربية سواء كانت مدّعية الثورية أم تقليدية محافظة لا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي في مواجهة هذا التحدي. فالقوة الفعلية والمحتملة التي يشكلها الإسلام السياسي، وخاصة فيما يتعلق بقيام الأطراف المعارضة باستغلاله كأيديولوجيا تعبئ من خلالها فئات جماهيرية ضد أنظمة الحكم القائمة، تفرض على هذه الأنظمة اتخاذ سياسات مضادة.

في هذا السياق يبدو أن الدول الوطنية القائمة في العالم العربي تبنت وسيلتين مختلفتين في مواجهة ذلك: فإما أن تتبنى وجهة نظر واضحة ومحددة في فصلها الدين عن الدولة، أو أن تقوم بالسماح لجماعات الإسلام السياسي بتعاطي السياسة بشكل واضح وعملي في سبيل احتوائها واتقاء شرها، مع إدخال ممارسات دينية على المستوى الشخصي للنخبة الحاكمة، ومصطلحات على مستوى الخطاب السياسي الرسمي، دونما تطبيق حقيقي على المستوى العملي لمثل هذه الطروحات. وربما يعود السبب في تبني الطريقة الثانية، كما سنلاحظ في تجربة نظام أنور السادات في مصر، إلى الاقتناع بأن تطبيق المبادئ العلمانية الخالصة في العالم العربي لم يثبت جدواه سياسياً. وتعيدنا الطريقة الثانية أيضاً إلى القول بأن ذلك يأتي في سياق محاولة السلطة السياسية السيطرة على المؤسسة الدينية التي حاول السادات استخدامها بدهاء منقطع النظير، إلى أن سلبته حياته في نهاية المطاف.

وفي الوقت الذي توجد فيه تعقيدات وتداخلات بالنسبة لهذه المسألة يبدو بأن عدداً مؤكداً ومتواصلاً من الثوابت ذات الصلة بالعلاقة بين الإسلام ومؤسساته وسلطته السياسية يمكن أن تستخلص من قراءة التاريخ وملاحظة السياسات المعاصرة الحادثة في شتى الدول العربية. لذلك يبدو الإسلام وكأنه ظاهرة ذات جانبين: فمن جانب يمكن النظر إليه كدين بمعنى أنه قوة أيديولوجية، أو أن ينظر إليه كمؤسسة، أي كبنية سوسيولوجية تتكون من منظومة من المؤسسات التي هي بطريقة أو بأخرى ذات بنى صلبة مترابطة.

إن ملاحظة ودراسة الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، والسياسات المعاصرة التي تنتهجها نظم الحكم فيها، يمكن أن يساعدنا على صوغ نوع من الاتساق المبدئي للتجارب المختلفة القائمة فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة. وفي هذا السياق يمكن ملاحظة وجود ثلاث حالات ممكنة. في الحالة الأولى توجد درجة معينة من التناسق والوئام بين الدولة والدين أيديولوجياً ومؤسسياً. ونظراً لوضع المؤسسات الدينية في مكانة مساوية لمكانة السلطة السياسية فإنها تكون على استعداد تام للتعاون الكامل مع

الدولة والمساهمة في تقوية شرعيتها وفي تأييد السياسات التي تتبعها، وهـذا مـا سـنلاحظه من دراسة الحالة السعودية في الاستخدام السياسي للإسلام. أما في الحالتين الأخريين، فإن العلاقة بين الدولة والدين تتسم بوجود الصراع والمعارضة التي تتجلى إما عـلى المستوى الأيديولوجي أو على المستوى المؤسسي. وضمن ظروف معينة تدَّعي الدولة الوطنية أن لها دوراً رئيسياً كمدافع عن الإسلام، لذلك نجدها تتحالف مع المؤسسة الدينية وتحاول مـن خلالها السيطرة على السياسة. فإذا ما تم لها ذلك فإنها تقوم بتقوية المؤسسة الدينيـة إلى أن تشعر بأنها قد تشكل خطراً عليها؛ فإذا ما حدث ذلك فـإن الدولـة تعـود مـرة أخـرى إلى العمل على إضعاف المؤسسة الدينية والسيطرة عليها. وأخيراً، فـإن العلاقـة المتأزمـة بـين الدين والدولة تظهر بشكل رئيسي على المستوى المؤسسي. وفي هذه الحالة قد لا يكون لدى الدولة اختلافات أيديولوجية مع معارضيها، ولكنها تواجه قوة دينيـة متحديـة وعارمـة، تستطيع تعبئة البنى والمؤسسات المجتمعية في سعيها إلى إحراز السيطرة السياسية.

وفي واقع الأمر، فإن استفادة الدولة الوطنية في العالم العربي من الإسلام على صعيديه الأيديولوجي والمؤسسي غير واضحة ويشوبها التشويش؛ ففي بعض الأحيان يبدو وكـأن الأفراد والجماعات في الساحة الـسياسية يعـون واقعهـم الـسياسي ويـسعون إلى تبنـي مـا يعتقدون أنه الصيغ والمسارات الحقيقية التي ينبغي على بلدانهم أن تسلكها عبر قوة النماذج والرموز المتعلقة بما يجب أن يكون عليه المجتمع. ومـع ثبـوت أن الواقـع الاجتماعـي عـلى المستوى الشعبي مضاد بعنـاد لقيـام بعـض النخـب الـسياسية العربيـة باسـتخدام نـماذج مستعارة من الأفكار الغربية كالليبرالية والاشتراكية، فإنه يوجد توجـه غـير واضـح نحـو كيفية الاستفادة من الإسلام على الصعيد السياسي. ويعني هذا أن التوجـه لايـزال يمـضي نحو استخدام خطابة لفظية مركبة محورها قضايا غيبية ومثاليـة مـن شـأنها أن تكـون غـير متوافقة مع التجربة الاجتماعية الواقعية المرتبطة بها، لذلك فإنها تصبح أقل قدرة على خلق علاقات حقيقية بين الإسلام والدولة الوطنية تتخطى المقولات اللفظيـة. ونتيجـة لـذلك ينشأ تنافر قوي بين الطرفين يصبح أكثر حدة مع مرور الوقت، وهذه الحدة المتنامية الناتجـة

من الفصل بين الخطابة والواقع الاجتماعي تؤدي إلى ظهور حركات الإسلام السياسي التي تصبح بمضي الزمن متطرفة من خلال ادعاءاتها بقدرتها على إصلاح كل شيء عن طريق إقامة الدولة الإسلامية.

ومن جانب آخر تقف معضلة أخرى أمام الدولة الوطنية في العالم العربي بالنسبة للاستفادة من الإسلام سياسياً بشكل صحيح. تلك المعضلة تتعلق بفهم الصيغ التي يطرحها الإسلام على هذا الصعيد. وإن صيغ الإسلام السياسية في محتواها العام لا توضح كيف يمكن للمسلمين تصور وإدراك وفهم تعاليم الإسلام السياسية في ثوب عصري جديد يمكن من خلاله الاستفادة من القوى التي قد تكون كامنة فيه على الصعيد السياسي. ولا شك في أن الإدراك الواعي لمعنى وأهمية الدين في المجتمع واستفادة السلطة من ذلك أمر مفيد للدولة الوطنية، ولكن في العالم العربي يعد الإدراك الواعي لأهمية الجوانب السياسية في الإسلام في أذهان أفراد المجتمع غائباً، بالإضافة إلى غياب الإدراك الحقيقي لمعنى الدولة الوطنية ذاتها.

لقد ابتعدت النخب السياسية الحاكمة كثيراً عن السواد الأعظم من الجماهير العربية التي يشكل الإسلام بالنسبة لها محور الحياة اليومية وعصبها. فالجماهير العربية ذات إيمان عميق بالإسلام، ومن الصعب جداً أن تبعدها عن ذلك أيديولوجيات غريبة عنها، أياً كان مصدرها. ومن جانب آخر فقد تمادت النظم السياسية التي تحكم الدول الوطنية العربية في كبت الحريات ومصادرتها وفي تغييب المساواة بين أصحاب النفوذ والسلطان والجماهير العريضة.

إن الحرية الفردية والاجتماعية بمفاهيمها الحديثة التي لابد لها من أن تمارس ضمن إطار قانوني محدد، كمقولة ونمط اجتماعي وسياسي، دخلت متأخرة إلى الفكر السياسي العربي، فهي لم تدخل إليه إلا منذ قرن ونصف القرن تقريباً، وقد حدث ذلك بتأثير من الهيمنة الأوروبية على المنطقة العربية. وتغلغل القيم الليبرالية الحرة في أي مجتمع يعتمد جزئياً -وليس كلياً- على الفصل بين الدين والدولة. ولكن بالنسبة للمفكرين الإسلاميين، سواء

كانوا تقليديين أو من أصحاب حركات الإسلام السياسي، فإن وظيفة الدولة يجب أن تتضمن فرض القيم الدينية على الحياة العامة. ويتم تكرار هذا الطرح مرة تلو الأخرى على أن تلك الوظيفة هي أهم وظائف السلطة الحاكمة. ولكن الدولة الوطنية الحديثة التي قامت في معظم البلاد العربية التي ادعت الثورية لم تقم بتحقيق ذلك، لأنها في ممارستها العملية كانت قد ابتعدت كثيراً عن الإسلام ووضعت تعاليمه وقيمه جانباً إلا فيما ندر، رغبة في تحقيق أهداف تكتيكية تقوي شرعية النظام الحاكم وتعزز سلطة الزعيم الشخصانية.

وفي كثير من الأحيان تناست الدولة الوطنية تأثير الإسلام في المجتمع والسلطة الحقيقية التي يتمتع بها في أوساط الجماهير. لذلك، فإن أصحاب الحركات الإسلامية استغلوا ذلك الوضع وأخذوا يرددون في أدبياتهم أن الإسلام يحتوي على اهتمام مفصل بالمناظير الأخلاقية التي يجب على العامة أن تراقبها بشكل جماعي، وبأن يتم الإشراف عليها عن كثب من قبل السلطات الحاكمة، وخاصة فيما يتعلق بحرية المرأة وشؤون الأسرة. إن من أهم عناصر قوة الثقافة الإسلامية هو أنها تحث كثيراً على الالتزام بالقيم الأخلاقية على المستوى الفردي بغض النظر عما تقوم به الدولة. ولكن مجمل القول أن القضية الأساسية تتعلق بكيفية تطبيق حقوق الإنسان وعلى من تطبق، وليس مجرد الحديث اللفظي عنها.

إن ممارسات بعض الأنظمة السياسية في العالم العربي تجاه شعوبها ليست سوية؛ فهي لا تعاملها كشعوب لها حقوق المواطنة، فبالرغم من أن فكرة الدولة الوطنية دخلت إلى العالم العربي إلى جانب أفكار أوروبية حديثة أخرى في نهاية القرن التاسع عشر، فإن تلك الأنظمة لم تنظر إلى المواطنة على أنها أساس قيام الدولة، كما أنها لم تنظر إلى الشعوب التي تحكمها على أساس أنهم مجموعة من المواطنين الذين لهم حقوق مثل الذي عليهم من واجبات.

يجمع العديد ممن كتبوا حول الدولة الوطنية التي قامت في العالم العربي بعد خروج الاستعمار على أنها مازالت واهنة وفي بعض الحالات لاعقلانية، وفي حالات ومراحل تاريخية محددة عنيفة، ومرتكزة على العصبية القبلية والروابط العائلية أو العشائرية وقائمة على مؤسسية تقليدية، وإن أخذت مسميات رنانة حديثة كالجمهورية.

تعيش الدولة الوطنية في العالم العربي واقعاً صعباً، فهي تجسيد لتقسيم حدودي قام على فصل العديد من الأجزاء بعضها عن بعض، وضم أجزاء أخرى بعضها إلى بعض قسراً بطرق مصطنعة، وهي لازالت غير قادرة على تحديد أهدافها، ومن ثم تحقيق تلك الأهداف بطرق فعالة. إن الأهداف تتحدد وفقاً لمنظومة فكرية ثقافية وسياسية لديها القدرة على استيعاب شتى تقسيمات المجتمع، الأمر الذي يدفع بالمواطنين في المحصلة النهائية إلى الولاء للدولة الوطنية ولاءً أصيلاً من خلال الاقتناع بأنها تجسد مصالحهم وتطلعاتهم الحقيقية. وإلى الآن لم تتحقق هذه الحالة لدى الدولة الوطنية المعاصرة في العالم العربي. وقد انعكس ذلك على ظاهرة السلطة السياسية التي يفترض فيها أن تكون عنصراً من عناصر الدولة، فإذا بها وقد تحولت إلى امتياز لصيق بشخص زعيم أو بنخبة محدودة العدد، وتصبح وكأنها سلطة ذاتية وليست اختصاصاً تم تفويض حائزيه بممارسته.

وتكمن المعضلة السياسية التي تعيشها الدولة الوطنية العربية في أنها وإلى الآن لم تستطع أن توجد نوعاً من التوافق المقبول الذي يوائم بين السلطة والحرية السياسية، فالمواءمة بين هذين الأمرين يتوقف عليها مقدار الرضا والقبول الذي يبديه الأفراد تجاه النظام السياسي، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى إضفاء الشرعية على النظام، ومن ثم استقرار الدولة الوطنية وبقاؤها واستمراريتها. إذن فمن واجب الدولة الوطنية أن تبحث عن السبل التي تستطيع من خلالها تأمين قدر معقول من الحرية السياسية في سبيل ضمان مصالح الأفراد وإنشاء حكومة حازمة تتمتع بسلطة قوية. ولكي تستقر الدولة الوطنية فإن من واجبها أن تتجنب التصادم مع مواطنيها من خلال المساس بمصالحهم. ويرى علماء السياسة والاجتماع السياسي أن هناك العديد من الوسائل التي تساعد على الجمع بين السلطة والحرية في داخل الدولة الوطنية، فإنه في العالم العربي كثيراً ما أسيء استخدام تلك الوسائل، الأمر الذي نتج عنه فوضى واستبداد ومصادرة للحريات ما أدى في كثير من الأحيان إلى التذمر وعدم الاستقرار والثورة. وتدل معظم التجارب الإنسانية الحديثة على أن أفضل النظم السياسية المقبولة لدى البشر هي تلك التي تضع السيادة والحرية على القدر نفسه من الأهمية، وذلك بعدم اقتصارها على منح المواطنين نظاماً محدداً من الحرية فقط، وإنما منحهم كذلك قدراً معقولاً من المشاركة السياسية بحيث يتمكنون من تقرير الحقوق التي يمتلكونها والخيارات

التي يرغبون فيها. إن هذا النوع من الممارسات بما تمنحه للمواطنين من حريات سياسية ومدنية يعد أمراً يتناسب مع المصلحة العامة ويشد من عضدها، وهي أكثر أشكال الحياة السياسية ملاءمة للشعوب التي تستطيع الاضطلاع بشؤونها العامة.

إن المشكلة التاريخية لدى الدول الوطنية في العالم العربي هي أنها لم تتمكن بعد من تحديد مقدار السلطة الذي يجب أن تملكه وتمارسه كدولة، أي أنها لم تتمكن بعد من استيعاب طبيعة مهمة الدولة الوطنية الحديثة، وطبيعة الحريات المدنية ونطاقها والقدر الذي يجب أن يحظى به المواطن في هذا الإطار. وفي حين أنه ينبغي للدولة الوطنية أن تتجنب عند صوغ تنظيمها الخاص وضع القيود المتشددة على الحقوق المدنية السياسية والاجتماعية؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى الاستبداد. وعليها كذلك أن تتجنب منح الحريات الواسعة التي لا تحدها القيود القانونية الواضحة، لأن ذلك مؤداه الفوضى العارمة التي قد يحدث نتيجة لها زوال الدولة الوطنية. وفي هذا السياق فإنه ينبغي للدول الوطنية في العالم العربي تجنب فرض القيود الخانقة على الحقوق المدنية؛ لأن ذلك سيؤدي حتماً إلى وصاية الدولة على المجتمع. وعليها كذلك أن تهيئ ذاتها لقبول مبادئ إدخال التنمية السياسية إلى مجتمعاتها، والقبول بما يمكن أن يحدث من تغييرات نتيجة لذلك، إذ إن من واجبها أن تقر بمبدأ التحديث كلما استجدت معطيات تتطلب إجراء تعديلات معينة على مسار الشأن الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي.

وإيماناً منا بهذا النوع من المنطلقات شرعنا في وضع هذا الكتاب الذي نحاول من خلال فصوله تقييم النهج الذي سلكته الدولة الوطنية في العالم العربي في تشكُّلها وبنائها، ودراسة ما تقوم به الدول العربية من محاولات لاستخدام الإسلام سياسياً، لتثبيت شرعية نظم الحكم فيها وإفهام شعوبها بأنها تقوم بتطبيق جوانب الإسلام السياسية في إدارة شؤون البلاد والعباد، كما نحاول تسليط الضوء على ما تعانيه الدولة الوطنية العربية من مشكلات جذرية عميقة تعوق تقدمها وتحد من قدرتها على تقديم نماذج جيدة لشعوبها لكي تتمكن من الانطلاق نحو مستقبل أكثر إشراقاً وتخطي واقع مرير لابد من أن يتم السعي لتغييره بطريقة أو بأخرى.

الفصل الأول

مدخل تاريخي ومفاهيمي

كانت الإمبراطورية العثمانية آخر الإمبراطوريات الإسلامية العالمية العظمى التي قامت وحكمت المنطقة العربية ومعظم جوارها الجغرافي. وضمن تلك الإمبراطورية كان الولاء الأساسي للإسلام، وللإمبراطورية الإسلامية، وللأسرة المالكة التي تحكمها مستمدة شرعيتها عبر الزمن وقبول الناس بها. وربما كان المعارضون يسعون إلى تغيير الوزراء والنخب المسيطرة، وحتى في حالات نادرة كامل الأسرة المالكة، ولكنهم لم يسعوا قط إلى تغيير الأسس التي تقوم عليها الدولة أو الهوية المشتركة. وبهذا الصدد لم تكن الحالة في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي حتى القرن العشرين تشبه تلك التي سادت في أوروبا القرون الوسطى.[1] وإلى أن وفدت الأفكار السياسية الأوروبية إلى المنطقة العربية لم يكن لدى رعايا الدولة العثمانية العرب إدراك لدولة وطنية عربية مستقلة، رغم أنهم كانوا واعين جيداً بهويتهم الثقافية وذاكرتهم التاريخية المرتبطة بتلك الثقافة، كما أنه لم يكن لديهم الرغبة الجادة في الانفصال عن الدولة العثمانية. وبالتأكيد فإنهم لم يتساءلوا عن حقيقة كون السلاطين أتراكاً، فقد كانت فكرة وجود دولة وطنية أمراً غريباً عليهم.[2]

واستمر هذا الوضع إلى أن تم طرح أفكار جديدة مستلهمة من أوروبا وأخذت في التأثير على الأساس الثابت للقبول الذي كان قد ارتكز عليه المجتمع الإسلامي. وكانت تلك الأفكار تغير في بنية المجتمع والدولة، فنفوذ الفكر والممارسة الغربيين شجع ظهور مفاهيم سياسية جديدة طالت كلاً من أنماط السلطة في الدولة والأساس الذي يربط بين رعاياها. وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين تم تحديث وتحويل الولاءات الإسلامية والولاء للأسر الحاكمة القديمة التي كانت سائدة في أوساط الأتراك والعرب والفرس، وفي بعض الأوقات إحلالها كلية بالأفكار الغربية الجديدة الخاصة بالوطنية والقومية، وما يرتبط بها من نظريات ومسميات كالقُطر والأمة والحدود السياسية.[3]

إن القومية والوطنية هما المصطلحان اللذان يعبران عن نوع الولاء الطبيعي المشترك وعن الهوية في العالم الحديث، وكلا المصطلحين ذو محتوى غير مستقر، وبالتالي فهو قابل للانفجار ويحتاج إلى أن يتم التعامل معه بحرص وحذر شديدين.

إن أول تباشير أنواع الولاء الجديدة في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي أخذت صيغ الوطنية وليس القومية، وقد تأثرت بالمثال الأوروبي الغربي وخاصة فرنسا وبريطانيا، حيث تم تعريف الوطن والمواطنة على أنها الولاء الذي يكون المواطن مَديناً به لوطنه، والذي من أحد مظاهره دفع الضريبة إلى الحكومة.[4] لقد استخدم المصطلح لكي ينقل فكرة القُطر، أو بشكل أدق كما يقول الفرنسيون عنه patrie، ويعني بالعربية كلمة وطن.[5] كان المعنى الأساسي لكلمة وطن هو مقر منبت الإنسان أو أصل إقامته، وعادة ما استخدمت لكي تعني بلدة أو قرية أو مساحات من الأرض تقطنها قبيلة معينة وتستخدمها للرعي وربما لزراعة الواحات المنتشرة فيها، أو في حدها الأقصى إقليم. وتفرِّق بعض المعاجم القديمة بين الوطن الأصلي أو الحقيقي، وذلك بالمعنى الضيق للكلمة وهو المكان الذي ولد فيه الإنسان ويعيش فيه، وبين الوطن بالأمر الواقع وهو المكان الذي يمضي الإنسان فيه بعضاً من الزمن ولكن لايؤسس لنفسه فيه إقامة دائمة. إن وطن الإنسان يمكن أن يكون شيئاً مدركاً بالحواس أو فكرة عاطفية ووجدانية مشوبة بالحب الشديد والإخلاص والتفاني كما تشهد على ذلك العديد من الأدبيات العربية والإسلامية التقليدية.[6] من هذه الأمثلة وغيرها التي يكون فيها الوطن مرتبطاً بالانتماء العائلي وذكريات النشأة والشعور بالشوق له أثناء الغياب، يبدو من الواضح أن كلمة وطن التقليدية هي المقابل للمصطلح الإنجليزي home في إطارها العام وليس للمصطلح الفرنسي patrie.

ظهرت الأفكار الوطنية في العالم العربي متأخرة قليلاً عن موعد ظهورها في تركيا، وكانت بشكل كبير بتأثير من رفاعة الطهطاوي. فخلال إقامته في باريس من عام 1826 إلى 1831 أصبح واعياً بأهمية الوطنية في الحياة الفرنسية، رغم أنه يذكرها بشكل محدود في كتابه الشهير **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. وظهرت كتاباته الوطنية في سنوات لاحقة ولاقت تأييداً حكومياً، وفي عام 1855 قام بنشر ما أطلق عليه قصيدة وطنية مصرية

كمديح للحاكم الجديد الخديوي سعيد باشا، وفي العام نفسه ظهر له ما سمي منظومة وطنية مصرية نظمها وهو متأثر بالاستغلال الذي تعرضت له المفرزة العسكرية التي أرسلت لمساعدة الأتراك في حروب البلقان. وظهرت قصيدة وطنية أخرى تمدح تولي الحكم من قبل الخديوي إسماعيل باشا بعد ثماني سنوات لاحقة، بالإضافة إلى ظهور قصائد وطنية عدة ظهرت بعد عودة المفرزة المصرية التي ذهبت إلى المكسيك كجزء من حملة نابليون الثالث على تلك البلاد.[7]

كانت قصائد الشيخ رفاعة الطهطاوي الوطنية تتغنى بمدح مصر، والجندي والجيش المصريين، والسلالة الخديوية. وفي أعماله النثرية كان الطهطاوي يطور إرشاداته الوطنية بشكل مطول بالعودة إلى التراث قائلاً بأن "حب الوطن من الإيمان". إن الوطنية بالنسبة لرفاعة الطهطاوي هي الوثاق الذي يجعل النسيج الاجتماعي متماسكاً، وغرسها في الناشئة منذ الصغر يعد واحداً من الأهداف الرئيسية للتعليم. وتعد وطنية الطهطاوي مصرية خالصة بشكل واضح ومميز، فهي ليست قومية عربية وذلك لأنها لم تشمل الأقطار العربية الأخرى، وليست إسلامية لأنها لم تشمل الأقطار الإسلامية. لقد كانت تتحدث عن مصر ما قبل الإسلام، وعن سكان مصر بكافة انتماءاتهم الدينية والعرقية في الأيام التي كان الطهطاوي يعيش فيها.[8] وبالعودة إلى عام 1838 قام رفاعة الطهطاوي بإنجاز أول ترجمة عربية لتاريخ مصر الفرعونية الذي كتبه الأوروبيون. وفي عام 1868 حاول كتابة تاريخ مصر منذ العصور القديمة جداً إلى أن فتحها العرب. وتمتلئ أعماله اللاحقة بعاطفة الفخر بالتاريخ المصري القديم وبحب عميق لوطنه مصر التي يراها ككيان حي مستمر منذ أيام الفراعنة إلى العصر الذي كان يعيش فيه. لقد كان ذلك النوع من الوطنية فكرة ثورية جديدة. وتم رعاية وتشجيع الوطنية المصرية الضيقة التي كان يطرحها الطهطاوي من قبل الأسرة الخديوية التي رأت في ظهور شخصية سياسية مصرية مميزة يحمل المصريون ولاءً خاصاً لها تأييداً لطموحاتهم في تكوين مُلك خاص بهم في مصر.[9]

في تلك الفترة ظهر العديد من الأعمال التي ركزت على خطر الانفصال بين الشعوب والأعراق التي تتكون منها الإمبراطورية العثمانية، محاججةً بأن سكان الإمبراطورية

متنوعون، وبأن الشعوب المختلفة ممتزجة ببعضها إلى درجة أن أياً منها ليس قوياً بما فيه الكفاية في أي منطقة لكي يقيم لنفسه بشكل منفصل دولة مستقلة قادرة أو أن ينضم إلى دولة أخرى قائمة من قبل، والاستثناء الوحيد هي الأقاليم العربية التي تقطنها شعوب تعد بالملايين يتحدثون لغة أخرى ويشعرون بأنفسهم بأنهم ينتمون إلى عرق آخر، ولكنهم مسلمون ويرتبطون بالعثمانيين برابطة الأخوة الإسلامية وبالتحالف مع الخلافة، لذلك فإنهم لن ينفصلوا عن الدولة العثمانية تحت مسمى العروبة أو ما يشبه ذلك.[10]

لقد كانت تلك الكتابات مخطئة حول هاتين النقطتين بالرغم من أن الدليل على ذلك الخطأ كان يكمن في المستقبل. لقد كانت الأقاليم العربية باقية بالفعل ومرتبطة بالأخوة الإسلامية والولاء لبيت الخلافة، وهي أمور جوهرية كانت تعني للعرب وغيرهم من المسلمين الشيء الكثير، أكثر مما كانت تعنيه الطروحات المتعلقة بالوطنية العثمانية.[11] كان الاستثناء هو النخبة العربية المسيحية في لبنان، حيث لاقت الأفكار الوطنية استحساناً من نوع ما؛ فبوصفهم مسيحيين كانوا أكثر انفتاحاً على الأفكار الأوروبية، ولكن ليس كغيرهم من المسيحيين الآخرين غير العرب في الدولة العثمانية، كانت تربطهم بالمسلمين العرب اللغة والثقافة، ولم تكن لديهم أية ذكريات بوجود هوية خاصة بهم منفصلة عن المحيط الذي يعيشون فيه. وفي مناسبات عديدة، كان آخرها في عام 1860، كانوا قد عانوا بشدة من التمييز على أساس ديني، لذلك فقد كان لديهم كل عذر ومبرر لكي يفضلوا تحالفاً قائماً على أساس وطني أكثر من أية ارتباطات أخرى قائمة على أسس دينية. وإذا ما كانت اللغة والثقافة والموطن والمواطنة هي التي ستصبح مقومات الهوية، فإن المسيحيين العرب ربما كانوا يأملون في أن يؤهلهم ما يتوافر فيهم من العناصر الثلاثة الأولى وهي اللغة والثقافة والمواطنة لكي يصبحوا مواطنين متساوين مع غيرهم في الحقوق والواجبات، أي أنها ستعطيهم العضوية الكاملة غير المنتقصة في المجتمع، الأمر الذي افتقدوه في الإمبراطورية العثمانية.[12] وباكراً جداً في عام 1860 أسس بطرس البستاني مدرسة أسماها "المدرسة الوطنية"، ووجه نداءاته للتعاون والولاء إلى رفاقه "الوطنيين" من مسلمين ومسيحيين. وفي عام 1870 استخدم صيغة "حب الوطن من الإيمان" كشعار

للمجلة التي أصدرها تحت اسم الجنان. كان البستاني يكتب كفرد من الرعية موالٍ للدولة العثمانية، ولكن الوطن الذي يتحدث عنه هو سورية كإقليم من أقاليم الإمبراطورية عوضاً عن أن يتحدث عنها ككل. أما بعض المارونيين المسيحيين الذين أغضبهم ما يعتقدون أنه اضطهاد المسلمين لهم، وذكرياتهم المحفوظة حول الاستقلال اللبناني، فقد فكروا في وطنية لبنانية معادية للعثمانيين مشابهة للحركات الوطنية اليونانية والصربية.[13] لقد كانت تلك هي جيوب عدم الولاء الوحيدة الموجودة في الأقاليم العربية، والتي بقيت في الوقت نفسه منضوية تحت لواء الإمبراطورية العثمانية.

لذلك، فإن مصر كانت هي القطر الوحيد الذي وجدت فيه الوطنية الحدودية غير المرتبطة بالعقيدة الدينية طريقاً لها في أوساط شعب مسلم. لقد كان لذلك أسباب موضوعية هي بمنزلة مزايا ساعدت على تطور الوطنية. فمصر قطر واضح المعالم سواء كان ذلك بالعودة إلى التاريخ أو الارتكاز على الجغرافيا، وكانت توجد فيه في تلك المرحلة أسرة مالكة طموح تسعى إلى تحقيق الاستقلال الحدودي، وذلك بالإضافة إلى ماضٍ ممتد في عمر الزمن هو الأول الذي أعيد اسكتشافه من بين ماضي الأقطار الأخرى المكونة للإمبراطورية العثمانية، وبطرق عدة هو من أكثرها بريقاً. هذا الماضي يعد مدعاة قوية للمحافظة على الفخر والاعتزاز.[14] وفي عام 1882 ظهر محرك جديد قوي لإثارة الشعور الوطني هو الاحتلال البريطاني. وحتى قبل مجيء البريطانيين كان الشعور المتنامي ضد الأجانب قد وجد له متنفساً في الشعار الشهير القائل بأن "مصر للمصريين"، وهو الشعار الذي أطلقه الصحفي المسيحي سليم النقاش، وقام بتطبيقه أحمد عرابي باشا.[15] وخلال السبعينيات من القرن التاسع عشر أدت تطورات عديدة إلى تنامي الامتعاض الوطني وإلى تطور وسائل التعبير عن ذلك الامتعاض. فمن جانب كانت توجد حكومة ضعيفة ومبذرة، وتزايد في النفوذ الأجنبي في البلاد، ومن جانب آخر كانت توجد صحافة آخذة في الاتساع، وتعليم يتطور، وتدفق للكتّاب والمثقفين والمفكرين من مناطق آسيا الإسلامية التي لا توجد فيها حريات اجتماعية. وبشكل ملحوظ جاء إلى مصر جمال الدين الأفغاني وعدد آخر من الصحفيين الذين كان معظمهم مسيحيين من بلاد الشام.[16] وعقب

الاحتلال البريطاني تأسست مجموعة من الجمعيات والمنظمات والأحزاب التي قامت بدرجات وطرق مختلفة بالتعبير عن المعارضة للحكم الأجنبي، وكان أهم تلك الأحزاب الحزب الوطني الذي تشكل عام 1879 بقيادة مصطفى كامل الذي كان قائداً سياسياً وفكرياً للمقاومة المصرية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.[17]

ويلاحظ أنه حتى في مصر كان للنمط الأوروبي الغربي من الوطنية حضور محدود في بداية الأمر، وتم تعديله بقدر كبير بسبب تأثير الولاءات الأقدم والأعمق.[18] وحظي أيضاً بحضور أقل في فارس وفي الإمبراطورية العثمانية، وهما الكيانان السياسيان اللذان كانا يحكمان من قبل سلالات تستمد شرعيتها من ولاءات إسلامية تقليدية؛ ففارس تقطنه أمة ذات تاريخ عريق ومميز، له سماته المختلفة عن جيرانه المحيطين به تتجلى في اللغة الفارسية والمذهب الشيعي. وبالرغم من بدايات ظهور حركة وطنية على مستوى الآداب والاهتمام بتاريخ إيران القديمة ما قبل الإسلام، فإن أغلبية الفرس استمروا في النظر إلى أنفسهم بوصفهم مسلمين قبل أي شيء آخر، وأن بلادهم هي أرض من أراضي الإسلام.[19]

وعلى ضوء التركيبة السكانية الخليطة للإمبراطورية العثمانية كان للوطنية، وبالتحديد ظهور وطنية عثمانية، فرص أكثر محدودية في النجاح. فعلى كامل مساحة أجزاء العالم العربي وجواره الجغرافي التي خضعت للدولة العثمانية كانت المتطلبات الضرورية لظهور نمط من الدولة والولاء على الطريقة الغربية غائبة. فلم يوجد وضع يشابه الوطنية الحدودية والقانونية القائمة في دول أوروبية كبريطانيا أو سويسرا، التي لها تقاليد طويلة من الحرية المنظمة والهوية المشتركة، أو كالذي يسود في فرنسا من حيث الوطنية السياسية والمركزية التي تعتمد على هوية قديمة تتكون من الدولة والقطر واللغة والثقافة، والتي تم تفعيلها منذ زمن الثورة الفرنسية بفكر تحرري جديد. وعلى ضوء هذا اللبس الإثني والهدوء السياسي، والجماعية الدينية في المنطقة، بدا الأمر واضحاً بعدم وجود فرص كبيرة لظهور وطنية حديثة على النمط الغربي.[20]

إن القارة الأوروبية لديها أكثر من مثال واحد تقدمه لمريديها وأتباعها الجدد في كل مكان، ففي شرق أوروبا ووسطها لم توجد دولة وطنية ذات شكل واضح وقديم كما هي الحال في بريطانيا وفرنسا وإسبانيا. وعوضاً عن ذلك ظهرت أمم وشعوب قامت في إمبراطوريات ملَكية مقسمة في كيانات صغيرة أو خاضعة لحكم أجنبي. لقد كان يوجد ألمان ولكن لم توجد ألمانيا، وبولنديون ولكن ليس بولندا، وإيطاليون ولكن ليس إيطاليا، وهنجاريون ولكن ليس هنجاريا وإن تواجد طيف لها. بالنسبة لتلك الشعوب كان نمط الوطنية الأوروبي الغربي ذا حضور بسيط لأنه كان يمكن لها أن تربطهم فقط بسادة ملكيين أو أجانب، وأن تخلق بينهم انقسامات من شأنها أن تصبح غير مقبولة، ولم يمنح ولاؤهم الأعلى لدولة أو قطر بل إلى أمة أو شعب، وتم التعبير عنه ليس من خلال الوطنية ولكن من خلال القومية.[21] وهنا يلاحظ بأن الدولة الوطنية ليست هي التي شكلت القومية، ولكن قوميات وأعراقاً وشعوباً سادت من قبل هي التي فرضت وجود الدولة الوطنية. فالمقولة الألمانية عن القومية ذات محتوى لغوي وإثني، عوضاً عن أن تكون ذات محتوى سياسي أو حدودي.

لقد جاءت الأفكار الوطنية الجديدة إلى تركيا والبلاد العربية من وسط وشرق أوروبا عبر قنوات عدة. وربما يكون أول من حملها هم اللاجئون الهنجاريون والبولنديون الذين وفدوا إلى تركيا بعد فشل ثورة عام 1848 في تلك المناطق. فالعديد منهم أقام بصفة دائمة واعتنق الإسلام وتقلد مناصب رفيعة في الإدارة العثمانية.[22]

في مصر أبدى القادة الوطنيون اهتماماً متزايداً بفكرة الحكومة النيابية الدستورية، التي كانت النقاشات تتفاعل حولها بسبب الثورات الدستورية التي حدثت في فارس وتركيا. وكانت قوانين عام 1913 الانتخابية ودستور عام 1923 بمنزلة مراحل على طريق تطوير برنامج ديمقراطي ليبرالي. كان ولاء المصريين لمصر هو ولاء وطني وليس قومياً، وكانوا فخورين بلغتهم وثقافتهم العربية ودينهم الإسلامي.[23] أما بالنسبة للعرب الآخرين خارج مصر فقد شعروا بتعاطف مع المصريين قائم على روابط تاريخية وثقافية، ولكنهم لم يشعروا برابط سياسي مشترك. إن نظرتهم كان يمكن أن توصف بأنها تشابه إلى حد ما نظرة

الأمريكي الأبيض تجاه أوروبا، أو اعتزاز المكسيكي من أصل لاتيني ووعيه بماضيه الإيبيري تجاه إسبانيا والبرتغال. لذلك، فإن قادة مصريين كمصطفى كامل قاموا بالتقليل من شأن البوادر الأولى للشعور بالقومية العربية على أساس أنها مؤامرة بريطانية موجهة ضد الخلافة العثمانية.[24]

وبشكل رئيسي تم استقطاب قادة ذلك النوع من الوطنية العلمانية الليبرالية والمتحدثين باسمها من أوساط الفئات الاجتماعية المهنية وشبه المهنية الجديدة كالأطباء والمهندسين والمحامين وموظفي الحكومة الرسميين والمدرِّسين والصحفيين. كان أولئك، بسبب تعليمهم وأعمالهم، أقل فئات المجتمع تقليدية وأكثرها تغريباً من عناصر المجتمع المصري الأخرى. ولهذا السبب فقد بقوا بشكل خاص معزولين عن السواد الأعظم من الشعب المصري، وبقيت أفكارهم وأيديولوجياتهم وتطلعاتهم غريبة عنه وغير ذات معنى. وجاء فشلهم، النهائي والكارثي، عندما تحقق برنامجهم الخاص بالسيادة الوطنية والحكومة الدستورية. فذلك النجاح كشف عن عدم علاقة البرنامج بالواقع المصري وحقائق الحياة فيها، وعدم كفايته للاحتياجات المصرية. فالليبرالية الديمقراطية والوطنية العلمانية وهنت ثم ماتت خلال الصراع المرير الذي ساد في أربعينيات القرن العشرين، وتحولت جثتها إلى رماد في 26 يناير 1952 بما يعرف "بالسبت الأسود" عندما قامت العامّة بحرق وسط القاهرة في مظاهرات عنيفة أثرت على البنى الأساسية للمجتمع والنظام.[25] ومن بين الحركات التي كان يمكنها تسلُّم التركة احتلت حركتان رئيسيتان الطليعة، هما: الإخوان المسلمون الذين ينادون بإقامة الدولة الإسلامية، والقوميون المنادون بالوحدة العربية وإقامة الدولة الوطنية العلمانية على كافة الأرض العربية، والذين كانت أفكارهم تنتشر في مصر قادمة من بلاد الشام.

يمكن القول إن شعور العرب بهويتهم المستقلة قديم جداً قدم التاريخ، وذو جذور ضاربة في الأرض بقوة. وفي فترة ما قبل الإسلام والسنوات الأولى منه كان لدى العرب شعور عرقي قوي. غير أن ذلك الشعور تنحى جانباً خلال قيام الإمبراطورية الإسلامية المتعددة الأعراق، لصالح نوع من الشعور الثقافي بالذات قائم على هيمنة عامة للغة

العربية التي هي لغة القرآن. إن الاعتزاز والفخر المبرر الذي يحس به العرب تجاه لغتهم والتراث الأدبي الغني الذي تمثله يمكن أن يجد له صدى وتعبيرات مستمرة على مر القرون.[26] ولكن القومية والوطنية العربية حركة سياسية، واعتقاد بأن الناطقين بالعربية يشكلون أمة لها حقوق وتطلعات قومية تعود بداياتها الأولى إلى أواخر القرن التاسع عشر فقط، واستمرت مرتبطة لمدة طويلة بمجموعات صغيرة لا تمثل الجماهير العريضة، معظمها من المسيحيين.[27]

لقد بقي السواد الأعظم من العرب موالين لدولة الخلافة العثمانية إلى أن هزمت في الحرب العالمية الأولى. وقد وجدت مجموعات المثقفين الصغيرة التي بشرت بالصحوة العربية استجابة ضعيفة في أوساط الجماهير،[28] وحتى بالنسبة للثورة العربية الكبرى التي رعتها بريطانيا في الجزيرة العربية فإنها لم تنجح في دعوتها ولم تحقق أهدافها.[29]

وعلى أية حال، كانت توجد أهمية مستقبلية لتلك الطروحات أكثر من أهميتها بالنسبة لمعاصريها الذين بدؤوا في التفكير في صيغ من الانتفاضة الوطنية العربية. فكما فعلت المقولات التركية فعلها في أوساط الشعوب التركية، انتقل التأثير إلى البلاد العربية لكي تساعد على ظهور شعور وطني عربي في أوساط شعوبها الذين كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين أولاً لا أتراكاً. لقد ولدت العروبة السياسية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتم تقويتها بشكل أساسي من قبل السوريين، وخاصة أولئك الذين هاجروا إلى مصر الخديوية كعبدالرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا. فالكواكبي يبدو أنه أول من خرج إلى الملأ جهاراً لكي يقف موقفاً ضد الأتراك والسلطان العثماني، ويطالب بدولة عربية يحكمها خليفة عربي.[30]

وبعد عام 1918 توجه الامتعاض والاستياء والغيظ العربي ضد أعداء أقل غموضاً أو التباساً، وأكثر قابلية لتحريك الجماهير العربية ضدهم. أولئك الأعداء لم يكونوا هم الأتراك وخليفتهم، ولكن الإمبريالية العالمية والصهيونية التي كانت تسعى إلى إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. ولكونهم قد تخلوا عن ولائهم الديني والملكي القديم، ويعيشون

في وحدات سياسية جديدة هي من صنع المستعمرين، ويخضعون لحكم الغرباء، فإن العرب يمكن أن يجدوا رضاً محدوداً في الطروحات التي تنادي بها الوطنية، لذلك فقد أبدوا اهتماماً قليلاً بالديمقراطية الليبرالية والاشتراكية من ذلك النوع الذي انتعش في الهند وجنوب شرق آسيا.[31] وعوضاً عن ذلك اتجهوا صوب القومية العرقية على النمط السائد في وسط أوروبا واستمدوا في ثلاثينيات القرن العشرين تطلعاً جديداً نحو الوطنية والقومية والوحدة العربية. وفي البداية بقي المصريون بمعزل عن تلك الحركة، متباهين بخصوصيتهم المصرية، لكن وفي ظل الحكم الناصري اتجهوا نحو الوطنية والقومية العربية بطريقة متعمقة إلى درجة أن اسم مصر ذاته أزيل من على الخريطة لكي يحل بدلاً عنه اسم جديد هو الجمهورية العربية المتحدة، بعد الوحدة مع سورية عام 1958. إن ذلك كان قد شكل نتيجة لم يستطع التوصل إليها أي من الغزاة الأجانب الذين دخلوا مصر ولا الذين حكموها وقمعوا شعبها. إن من قام بذلك هم المصريون أنفسهم ممثلين في شخص جمال عبد الناصر ونظام حكمه. وبقي ذلك الاسم قائماً إلى أن قام بتغييره أنور السادات بعد وفاة جمال عبد الناصر. وحتى ما قام به السادات لم يُخرج مسمى العروبة من اسم مصر؛ فهي الآن جمهورية مصر العربية.[32]

إن الكلمة التي استخدمت للتعبير عن مفاهيم المد القومي العروبي هي "قومية" وهي مشتقة من كلمة قوم، والقوم في العربية هم الجماعة أو مجموعة الناس أو الأتباع أو الفئة أو القبيلة، وبشكل أكثر تحديداً هم الجماعة التي ينتمي أعضاؤها بعضهم إلى بعض عرقياً ويتم تعبئتهم وتحريكهم جماعياً لتحقيق تأييد مشترك. وبهذا المعنى الأخير، فإن كلمة "قوم" تستخدم في البلاد العربية لكي توصف بها الجماعات الأسرية والقبلية، كأن يقال قوم فلان مثلاً، ويقصد بها هنا عائلة فلان الممتدة ومن ينتمون إليهم من أقرباء تربطهم بهم رابطة الدم، سواء كانت تلك الرابطة من الدرجة الأولى أو من الدرجات الأخرى الأبعد. ومثلها مثل كلمة وطن، فإن كلمة قومية أصلها عربي، ولكنها استخدمت في العصر الحديث لأول مرة بمعناها السياسي الحديث في اللغة التركية. وعندما بدأ الأتراك في استخدامها قاموا بتكييفها من أصلها العربي لكي تتواءم ونطقهم، فبدلاً من أن ينطقوها

"قومية" قاموا بتتريكها لكي تصبح "قوميت"، ومثلهم فعل الفرس فهم ينطقونها أيضاً "قوميت".[33] والمهم أنه في كتابات العثمانيين الشباب استخدمت الكلمة كمصطلح يعبر عن العرقية والقوميات المحلية؛ بمعنى القبلية التي تتصادم مع الولاءات الأوسع للسلطنة العثمانية والإسلام. لذلك، فإنه في عام 1870 قام المثقفون العثمانيون بانتقاد مقترح عثماني شبه رسمي بأن يقام في الدولة العثمانية شكل مشابه من التجمع لما هو قائم في بروسيا وإيطاليا بحيث تؤخذ القومية، كما يستخدمونها هم، كأساس يجمع المسلمين ويوحدهم. وانطلقت تلك الانتقادات من أن القومية في أوروبا تعني أمراً مختلفاً تماماً عما تعنيه لدى المسلمين، فلدى المسلمين لا توجد مشكلة قومية، وتوحيد المسلمين قد يعني في أقصى ما يعنيه مسألة دينية وليست مسألة قومية. وشدد المثقفون العثمانيون على التوافق والانسجام بين شعوب دولة الخلافة العثمانية المختلفة، داعين إياها إلى وطنية مشتركة محورها الخلافة العثمانية وسلطة الخليفة، بمعنى العيش في الوطن العثماني. وأصر بعض أولئك المثقفين على أن العرق والدين قضايا ثانوية في مقابل الحقائق الرئيسية التي يشكلها الوطن والمواطنة، والتي يمكن الحفاظ عليها بشكل أفضل بواسطة الولاء للدولة العثمانية المتقبلة لكافة الأعراق والأديان للعيش في الوطن الواحد، عوضاً عن تفتيتها إلى كيانات عرقية مفككة ضعيفة وغير قابلة للعيش.[34]

ويبدو أن جماعة المثقفين الأخيرة كانت مهتمة بشكل أساسي بالشعوب البلقانية المسيحية وليس بالأتراك أنفسهم الذين كانوا في ذلك الوقت بعيدين عن التفكير ضمن خطوط قومية ضيقة. لقد كانت دعوتهم تلك تنتشر في فراغ، فالقومية كانت قد استشرت كالنار في الهشيم في أوساط المسيحيين العثمانيين، وتم توصيلها بواسطتهم إلى المسلمين الألبان والعرب وحتى الأتراك أنفسهم. ولاقت الانتفاضة القومية الألبانية لعام 1912 رفضاً من قبل المفكرين الوطنيين المسلمين المعادين للقومية، ولكن هؤلاء كانوا يخوضون حرباً خاسرة، وقد أدركوا ذلك بأنفسهم عندما أقصى الكثيرون منهم أنفسهم عن مجريات الأحداث، وآثر بعضهم الآخر الخروج من تركيا واللجوء إلى الأقطار العربية كمصر

وسورية، وذلك بعد أن تعاملوا لمدة قصيرة مع الكماليين في الأناضول. فقد انتشر وهج القومية التركية الذي أثر على جميع شعوب المنطقة العربية وجوارها الجغرافي.[35]

تداعيات انهيار الدولة العثمانية على العالم العربي

أدى إنهاء الخلافة العثمانية إلى ظهور العديد من الأصوات المنادية بوجوب الإبقاء عليها، لكن تلك الأصوات لم تتطور إلى شكل أكثر جدية من خلال القيام بردود أفعال عملية، وبقيت احتجاجات شكلية ومظهرية فقط. وفي الوقت نفسه كان لتلك الاحتجاجات نتائج مهمة على المدى الطويل بالنسبة للفكر السياسي الحديث في العالم العربي؛ لأنها مهدت الطريق أمام مبادرات عربية جديدة. ورحب البعض بها على أنها السبيل إلى التحقق النهائي للأفكار الوطنية،[36] كما أنها أدت إلى تسهيل أكبر لقيام دول عربية متعددة وإلى توجه جديد في العلاقات الدولية للمنطقة، وإلى فتح الطريق أمام إعادة تفكير مكثف في كيفية إمكانية التعبير عن الموروث الثقافي سياسياً وعن دور الإسلام السياسي في المجتمع العربي، الأمر الذي لم يتأخر ظهوره كثيراً.[37]

كانت الثورة التركية التي قامت في الفترة 1920–1924 حدثاً مهماً بالنسبة للعالم العربي، ولكن المؤرخين وعلماء السياسة والاجتماع لم يولوها ما تستحقه من اهتمام. وتعود أهميتها الأولى بالنسبة للعالم العربي إلى أنها كانت اللحظة التي تم عندها تحديد العلاقة بين الدين والدولة، فهي التي أدخلت إلى المنطقة للمرة الأولى في تاريخها أول دولة وطنية علمانية، وأجبرت الشعوب التي كانت خاضعة للدولة العثمانية، وبشكل خاص الشعوب العربية، على إعادة تأسيس وبناء هويتها السياسية.[38]

كانت المعارضة لأوتوقراطية الدولة مستمرة في الإمبراطورية العثمانية في أثناء فترة حكم السلطان عبدالحميد الثاني، وكان ذلك حاصلاً جزئياً لأسباب تتعلق بتمسك السلطان الشديد بالتقاليد الإسلامية، لذلك فإن المعارضة كانت قد أخذت شكلاً أكثر علمانية. وتم تأسيس جمعية الاتحاد والترقي عام 1889. ونادت تلك الجمعية، بالإضافة

إلى جمعية تركيا الفتاة، إلى الأخذ بالديمقراطية الليبرالية النيابية. واستمرت جمعية تركيا الفتاة، مثلها مثل جمعية العثمانيين الشباب، في التعلق بفكرة أن الخلافة العثمانية هي أساس الدولة.[39]

وفي العام 1900 تقريباً تمكنت الحركات الوطنية في البلقان من إقناع الناطقين بالتركية في تلك المناطق بالسعي نحو صيغ جديدة لبلورة هوياتهم الوطنية الخاصة بهم بعيداً عن الدولة العثمانية. وفي الوقت نفسه كانت القومية التركية تتطور في أوساط الشعوب من أصل تركي القاطنة في آسيا الوسطى. لقد نظرت العديد من الجماعات الناطقة بالتركية إلى نفسها، وتم النظر إليها من قبل الآخرين، على أنها عنصر متميز ومهم ضمن الأمة الإسلامية. وقد تم الاستفادة من تلك الشعوب بشكل متكرر وربما شبه مستمر على أنها قوة عسكرية وسياسية مناسبة ضمن المجتمعات المتعددة الأعراق؛ فعلى سبيل المثال استعانت دولة السلاجقة والممالك السياسية التي سادت مصر ودولاً أخرى من العالم العربي بأبناء تلك المناطق كمحاربين أصبحوا رجال دولة فيما بعد.[40] وخلال التدهور الطويل للإمبراطورية العثمانية، لم يقم المسلمون فقط بالادعاء بأن لهم موقعاً متميزاً ضمن الإمبراطورية، ولكن الأتراك أيضاً بدؤوا بادعاء أن لهم وضعاً تفضيلياً خاصاً في الدولة والمجتمع، وذلك على أساس من ارتباطهم العرقي بالأسرة المالكة، أو على أساس من المميزات الخاصة التي يحملونها كأتراك وتعطيهم أفضلية على شعوب وأقوام الإمبراطورية الأخرى. وعندما ترسخت تلك الفكرة في أذهان الأتراك مع قرب نهاية الدولة العثمانية اعتقدوا أن المميزات الخاصة والتاريخ المتميز الذي يحملونه يعطيهم الحق في أن تكون لهم دولتهم القومية الخاصة بهم، مثلهم في ذلك مثل ما تدعيه الأمم الأخرى. لقد أصبحت تلك الأفكار ذات شعبية راسخة في أذهان الأتراك بشكل سعوا إلى تحقيقه في نهاية المطاف.[41]

وعلى ضوء الثورات التي وقعت على تخوم الدولة العثمانية كالثورة الروسية عام 1905-1906، والثورة الإيرانية في عهد رضا شاه الكبير، قام الأتراك الشباب بحشد التأييد الكافي في أوساط الجيش العثماني لإجبار السلطان عبدالحميد الثاني على إعادة العمل بدستور عام 1876، وأن يدعو المجلس النيابي إلى الانعقاد، وهي خطوة تم تأييدها بشكل

واسع من قبل الإصلاحيين الإسلاميين وأولئك المنادين بالحداثة.[42] ذلك الاستيلاء على الحكومة العثمانية من قبل حركة تركيا الفتاة نبه الدارسين الأتراك والمهتمين منهم بالتاريخ والسياسة إلى أهمية إعادة دراسة وإحياء الماضي التركي، شأنهم في ذلك شأن نظرائهم من الأوروبيين خلال القرن التاسع عشر.

واستمر بعض الأتراك الشباب في نشر أفكارهم على أسس من الفكر والثقافة الإسلامية، فيما استمر آخرون ومن ضمنهم السلطان عبدالحميد الثاني ذاته في القول بأن الديمقراطية الليبرالية النيابية ليست فكرة أوروبية خالصة، وهي لا تدين في ظهورها لأوروبا، ويمكن تبرير استخدامها على أسس من القيم الإسلامية. بهذا الصدد لا يمكن إغفال حقيقة وجود علاقة قوية وارتباط عضوي بين الوطنية والعلمانية، فقد كانت فكرة الوطنية التركية أكثر ترسخاً في أذهان المتأثرين بالفكر العلماني من المؤيدين للدستور العثماني. وبعد أن أدت حروب البلقان التي وقعت بين عامي 1912 و1913 إلى تقليص رقعة الدولة العثمانية في مناطق كثيرة من حدودها الشمالية والشمالية الغربية، توجهت الأفكار الشعبية والرسمية بقوة نحو الوطنية التركية.[43] وفي ظل الحكومة العثمانية التي قادتها حركة تركيا الفتاة خلال الحرب العالمية الأولى، وُضع علماء الدين تحت سيطرة الدولة، وسرى ذلك أيضاً على كافة أموال الوقف الإسلامي ونظام الشريعة القضائي والتعليم القرآني والديني بشكل عام. وامتدت الإجراءات العلمانية لتصل إلى قانون الأحوال الشخصية، وذلك بعد أن تم إدماج تنظيمات الشريعة الخاصة بالمسلمين في قانون الأسرة الجديد الذي أقرته الدولة عام 1917.[44]

وتم تبرير عقلانية ومنطق وجود دولة وطنية علمانية في مجتمع إسلامي وساهم في إرساء دعائمها المفكر التركي ضياء جوك ألب، الذي نادى وناضل من أجل فصل الدين عن الدولة على أسس من الفكر الذي طرحته نظرية إميل دوركايم حول التطور الاجتماعي.[45] ويرى جوك ألب أنه في الصيغة البدائية للتطور تسير مؤسسات المجتمع وأركان ثقافته كالدين والحكومة والثقافة والقانون جنباً إلى جنب في إطار المسيرة الشاملة للمجتمع، وأنه من الضروري للتطور المتكامل الذي يظهر في المجتمعات المتقدمة أن يتم الفصل التام بين

تلك الجوانب، وأن البشر يكوّنون أنماطاً عدة من الجماعات بدءاً بالأسرة وانتهاءً بالمجتمع الدولي، ولكن الأهم والأعلى منزلة بين تلك الجماعات هو تشكيل الأمة التي تقطن وطناً. ومثلما قال دوركايم بأن الأخلاق تنبع من تفاعل الجماعات، فإن جوك ألب قال بأن حب الوطن يجب أن يكون أهم جوانب الأخلاق التي يتحلى بها الأتراك.[46] ولكن يلاحظ أيضاً بأن جوك ألب لم يكن علمانياً خالصاً، فقد قال بأنه لايزال للدين دور يلعبه لأن ذلك هو الذي يخلق حب الوطن عن طريق توحيد الناس عبر أحاسيس ومعتقدات عامة. لقد تبنى جوك ألب وجهة النظر الحديثة القائلة بأنه في الوقت الذي لايمكن فيه تغيير الجانب المقدس من الشريعة، فإن القواعد الاجتماعية يمكن تغييرها، بل يجب تغييرها لتواكب حركة تطور المجتمع. وخلال العقد الأول من القرن العشرين قام جوك ألب بصياغة العديد من المقترحات الطَّموح للعلمانية في تركيا، والتي كانت تفوق في طرحها الكثير مما كان يمكن تطبيقه في المجتمع التركي في تلك المرحلة الانتقالية من تاريخه.[47]

ومن جانب آخر شكلت الهزيمة، التي منيت بها الدولة العثمانية في الحرب التي أعلنها الخليفة العثماني على أنها حرب مقدسة، البوتقة التي انصهرت فيها عناصر التغيير على الأرضية الأساسية للشرعية السياسية. لقد نتج عن ذلك تحول الشرعية من الخليفة العثماني إلى الممثلين المنتخبين للأمة التركية. ويعود ذلك التحول بدرجة خاصة إلى الشجاعة العسكرية التي أبداها مصطفى كمال الذي عرف فيما بعد بأتاتورك أو أبو الأتراك. وتعود سمعة أتاتورك الحميدة في أوساط الأتراك إلى أنه كان القائد العسكري الوحيد الذي حقق انتصاراً من نوع ما، وذلك في الفترة التي كانت فيها الدولة العثمانية في طور الانهيار.[48] وهنا يمكننا ملاحظة دور أمير العسكر المستمد من التقاليد الإسلامية، وقد تم إدخاله إلى النظام العلماني الذي خلف الدولة العثمانية. وانعقد اجتماع لهيئة وطنية عليا مكونة من ممثلين لكافة فئات الأمة التركية في أنقرة في إبريل 1920 برئاسة أتاتورك، وقام الخليفة العثماني محمد السادس بتوقيع معاهدة مع الأطراف المنتصرة في الحرب في أغسطس 1920 كان من شأنها أن جعلت تركيا غير قادرة على فعل شيء في مقابل أعدائها. واستغلت اليونان الموقف لصالحها وتوغلت جيوشها إلى داخل الأناضول ما بين العامين 1920

و1922، ولكن الجيوش التي كان يقودها أتاتورك تصدت لهم واستردت منهم جميع الأراضي التي استولوا عليها في الأناضول، بالإضافة إلى أراضٍ تركية أخرى كانت اليونان قد استولت عليها من قبل. وبتحقيق أتاتورك تلك الانتصارات تمكن من تأمين حدود الوطن التركي الذي قام على أنقاض الدولة العثمانية، وعزز قدرة تركيا على فرض إرادتها في المفاوضات وفقاً للشروط التي ارتأتها مناسبة لقيام الدولة التركية المستقلة.[49]

وفي داخل تركيا واجه أتاتورك ومؤيدوه حالة دستورية فريدة؛ فقد أراد هو قيام الدولة الوطنية الجديدة على أساس من سيادة الشعب التركي دون أن يكون لذلك أي بديل آخر، ولكن محمد السادس، رغم أنه كان لا يمتلك أياً من عناصر القوة، وما عرف عنه من عدم القدرة على اتخاذ القرارات الصائبة، كان هو الخليفة المعترف به على أنه رأس الخلافة العثمانية الشرعي وهو القائد الديني لجميع المسلمين في العالم، وكان هو أيضاً محور تركيز فئة قوية من المحافظين المتدينين الذين أرادوا تفادي قيام حكومة جمهورية في تركيا.[50]

وأعلنت الهيئة النيابية في يناير 1921 بأن السيادة في تركيا تعود إلى الأمة دون قيد أو شرط، وبأنها هي، أي الهيئة النيابية، الممثل الحقيقي الوحيد للشعب، وهي التي تتركز فيها السلطتين التشريعية والتنفيذية. وأقام أتاتورك خطواته التي اتخذها جزئياً على مبدأ أن الشرعية تقوم بشكل لاجدال فيه على قوة الوضع القائم أو الأوضاع الموجودة على أرض الواقع، وليس على الافتراضات النظرية.[51] وهنا تسايرت الأحكام الشرعية الإسلامية والمبادئ الثورية الأوروبية بعضها مع بعض. في تلك المرحلة قرر أتاتورك فصل السلطنة عن الخلافة، وقامت الهيئة النيابية بإلغاء السلطنة معلنة في أكتوبر 1923 بأن شكل نظام الحكم في الدولة الوطنية التركية جمهوري. واحتفظ الخليفة بوضعه الديني، ولكن علماء الدين نظروا إليه على أنه المرجع الذي يمكن من خلاله معارضة المزيد من التوجه نحو دولة وطنية ومجتمع علماني. وفي هذا السياق حصل علماء الدين ومن كان يناصرهم على التأييد من المجتمع الإسلامي على الصعيد العالمي، وخاصة في مصر والهند. وكانت مسألة

إلغاء الوظائف السياسية للخليفة بالنسبة للعديد من علماء الدين بمنزلة البدعة أو حتى أنها ترقى إلى الردة، وذلك لأن الخلافة في نظرهم تعتبر قيادة شاملة، بمعنى أنها تشمل المسائل الدينية والدنيوية. ذلك الأمر قاد أتاتورك، الذي أصبح رئيساً للجمهورية، وبتأييد من الهيئة النيابية، إلى أن يصدر مرسوماً بعزل الخليفة وإلغاء نظام الخلافة.[52]

وتم الدفاع عن تلك الإجراءات من خلال كراسة نشرتها الجمعية الوطنية عام 1922، بعنوان **الخلافة وسلطة الأمة**، قال فيها من أصدروها بأن نظام الخلافة لم يتم تأسيسه من قبل الرسول ﷺ ولكن تم استنباطه من خلال الاجتهاد الذي قام به مجموعة من علماء الدين المسلمين لاحقاً، وهو اجتهاد لم يحظ بالموافقة التامة عليه من قبل جميع الفقهاء، أي لم يحظ بالإجماع، وأن شكل الحكومة التي قامت في ظل نظام الخلافة كانت بمنزلة الوسيلة العملية التي قصد من خلالها تفادي الفوضى السياسية، أو هي نظرة إلى دور الدولة المنسجم مع التقاليد الإسلامية، لذلك فإن المسألة تعتبر شأناً يقرره المسلمون بأنفسهم على ضوء الظروف المعاصرة التي يعيشونها. وعليه، فإن مسألة الخلافة ليست مسألة دينية صرفة، والوسائل المتعلقة بها يجب أن تتفق والزمان الذي يعيش فيه المسلمون. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الخليفة كحاكم ما هو إلا إنسان عادي يخضع للانتخاب والعزل، والمجتمع وحده هو الذي يستطيع تفويضه السلطة، وبالتأكيد فإن عقد الخلافة ما هو إلا عقد وكالة يتكون وفقاً لما يقوله القانون المدني العثماني من شخص يفوض شخصاً أو مجموعة أشخاص آخرين القيام ببعض الأعمال لصالحه. وكمفوَّض من قبل الأمة للعمل في صالحها، فإن الخليفة خاضع دوماً للاستجواب من قبلها عندما يسيء استخدام السلطة.[53] والمهم في الأمر هو أن الطرح الذي أوردته الجمعية الوطنية التركية يشير إلى أن مؤيدي أتاتورك كانوا يحاولون إعادة تعريف العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام عوضاً عن المساس بالإسلام كدين كما كان يقول المحافظون. لقد كان الطرح بمنزلة صيغة متشددة لبرنامج العمل السياسي الخاص بالتقدميين الإسلاميين، وعليه فقد تم الدفاع عنه بقوة من قبل بعض علماء الدين المسلمين البارزين في تلك الفترة.

كانت الخطوات آنذاك قد اتخذت لوضع الطبيعة العلمانية الخالصة للجمهورية موضع التنفيذ، فقد تم إلغاء العمل بالشريعة الإسلامية والمعاهد الدينية ومكتب شيخ الإسلام، وتم استبدال الشريعة نفسها بقانون مدني يرتكز على القانون السويسري، ومن ثم على القانون الروماني جزئياً، وأوجد هذا شيئاً من الحرية المدنية لدى المواطنين لتغيير ارتباطاتهم وانتماءاتهم الثقافية، وساوى القانون بين الرجل والمرأة بالنسبة لمسائل الزواج. وتم التطرق لاستخدام الدين لأغراض سياسية في قانون العقوبات الجديد الذي صدر عام 1926، ووفقاً لذلك منع القانون استخدام الدين لأهداف سياسية، كما منع منعاً باتاً الارتباط السياسي القائم على الدين. وبدا الأمر في تلك الفترة وكأن تلك الخطوات سلخت تركيا سلخاً كاملاً عن العالم الإسلامي، وجرتها قسراً نحو الحياة الغربية.[54] ولكن رغم أن "الكمالية" في تركيا امتد وجودها أكثر مما امتد وجود الاشتراكية والشيوعية في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية، فإن امتدادها هذا ارتبط بشكل مستمر بصعوبات جمة وبتهديد مستمر باستخدام القوة العسكرية ضد من يحاول المساس بالعلمانية التركية والدولة الوطنية التي قامت على أساسها بهدف استبدالها بأي شيء آخر.[55] إن جميع تلك التغيرات السياسية التي ألمت بتركيا بعد انهيار دولة الخلافة العثمانية كانت لها انعكاساتها في ظهور الدولة الوطنية في العالم العربي.

لقد قلل اندلاع الحرب العالمية الأولى من شأن المقولة التي انتشرت مع بداية القرن العشرين بأن الفكر السياسي والتنظيم الاجتماعي الغربي متفوق جداً على ما عداه من الفكر الإنساني، ولم يعد العديد من المثقفين العرب والمسلمين يشعرون بأن ثقافتهم السياسية والاجتماعية أقل شأناً من الثقافة السياسية والاجتماعية الغربية، فالأخيرة ضحت بملايين الأرواح من البشر في سبيل تحقيق تبدل في العقلانية السياسية. ومع ذلك، فإن العديد منهم اقتنعوا بالحرية والديمقراطية، أو الحكومة النيابية كما كانت تسمى آنذاك، واستمروا في النضال من أجل إدخالها إلى دول العالم العربي والإسلامي. وتطلع آخرون إلى الانتقادات التي كان يوجهها الأوروبيون ذاتهم إلى الثقافة والمجتمع الأوروبيين، وإلى المناوئين الفكريين للتدهور الأوروبي الذي كان حاصلاً. وتأثر بعض المفكرين والناشطين في

الأقطار العربية والإسلامية ببعض الأفكار التي طرحتها الفاشية، مثلما تأثر آخرون بالفكر الماركسي. واستطاعت الماركسية بشكل خاص تأسيس موطئ قدم مهم لها في العالم العربي لما كانت تنادي به من شعارات معادية للاستعمار الأوروبي لدول العالم النامي. وبدا للعديد من المثقفين العرب والمسلمين بأن التنظير الماركسي حول الاستغلال الاقتصادي والثورة من قبل الجماهير المسحوقة ربما يمكن مواءمته مع وجهات النظر الإسلامية التقليدية حول العدل والمساواة والحرية والكرامة الإنسانية، وربما أيضاً الاستفادة من تلك المقولات لتحقيق الطموحات المتعلقة بتلك الشعارات.[56] لقد استمد العديد من المنظِّرين والمفكرين القياديين، الذين عرفوا في تلك المرحلة المبكرة بالأصوليين، بعض الطروحات والمقولات من تلك الأفكار وتبنوها وحاولوا في مراحل لاحقة تطبيقها. وأيضاً تبنى بعض الراديكاليين الإسلاميين وسائل وطرقاً فاشية أو لينينية تتعلق بالتنظيمات الحزبية والقيادية والتعبئة الاجتماعية وحاولوا استخدامها وتطبيقها في الحركات السياسية العلنية والسرية التي أنشؤوها.[57]

وعندما انهارت الدولة العثمانية تركت وراءها فراغاً سياسياً وهويات عدة غير مسيطر عليها من الأعراق والكيانات والهويات السياسية. وجاء الانتداب الفرنسي على سورية، والبريطاني على فلسطين والعراق، كأمر ناسف للأفكار التي كانت تطرح حول قدرة العرب والمسلمين على إدارة شؤون أوطانهم بأنفسهم، وجاءت الكارثة الكبرى عندما اعترفت الأمم المتحدة عام 1948 بدولة إسرائيل. ولكن يقابل ذلك أنه في أعقاب تلك الفترة زادت الحظوظ السياسية لدول العالم العربي والإسلامي لكي تنهض وتتولى زمام أمور أوطانها حكومات وطنية. ولم يتولَّ زمام الأمور القادة الدينيون ولكن الفئات الوطنية العلمانية والتقدمية بشكل أساسي؛ ففي مصر حدث انقلاب 23 يوليو 1952 على الملَكية وأعلن الضباط الأحرار بأنهم سيقيمون دولة حديثة تكون فيها الهوية الدينية مرتبطة بالحياة الخاصة وليس لها شأن بهوية الدولة وتوجهاتها، وحدث الشيء نفسه في أقطار أخرى عربية وإسلامية حيث حدد القادة في تلك الدول مهمتهم بأنها تتلخص في محاربة الاستعمار وإقامة الدولة الوطنية وتحقيق الوحدة العربية والاشتراكية.[58]

في فترة الخمسينيات والستينيات طُرحت أفكار تشير إلى أن الدولة تستمد شرعيتها من نظرية سيادة الشعب وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وعُرِفت بواسطة صيغة ما من الوطنية. ولقيت تلك الأفكار والطروحات تأييداً واسعاً في سياق كفاح شعوب العالم العربي ضد القوى الاستعمارية. واستطاعت الأحزاب السياسية والقادة العسكريون الذين بحثوا عن شرعية لأنفسهم في صيغ وطنية علمانية حيازة السلطة في مصر وسورية والعراق واليمن والجزائر وليبيا والسودان وغيرها من دول العالم العربي. وفي خضم الانقلابات العسكرية العربية استطاع جمال عبد الناصر ومجموعته من الضباط الأحرار حكم مصر، واستطاع حزب البعث حكم العراق وسورية، وسعى النظامان الحاكمان في هذين القطرين إلى استمداد شرعيتهما من طروحات المد القومي العروبي والاشتراكية. وبدا الدين في تلك المرحلة وكأنه ليس له علاقة بالسياسة.[59]

ورغم أن تلك الأفكار العلمانية لقيت زخماً واسعاً وقبولاً لدى العديد من المثقفين والعامة العرب، فإن زخمها ذاك أحبط عندما تمكنت إسرائيل من إلحاق هزيمة ساحقة بالجيوش العربية في حرب يونيو 1967. ونتيجة لذلك أخذت تبرز حركات الإسلام السياسي التي طرحت نفسها كبديل للشعوب العربية بعد أن سقطت آخر رموزهم السياسية السابقة. لقد تعلقت الجماهير العربية بذلك الملاذ الأخير على أمل أن يتم بواسطته تحقيق النصر والمنعة ضد إسرائيل والقوى الغربية الإمبريالية.[60] وفي تقديرنا فإن سؤالاً تاريخياً كان يدور بخلد أصحاب حركات الإسلام السياسي والفئات المؤيدة لهم، مفاده: ألم يبدأ الإسلام بتحقيق انتصاراته على إمبراطوريتين استغلاليتين (فارس والروم) كانتا تسودان العالم؟ وإذا كان قد بدأ بتلك الطريقة فإنه يستطيع في هذه المرحلة أيضاً إعادة تحقيق ما بدأ به. وهنا يلاحظ أن العديد من الشعارات التي استمدت من الماركسية في منتصف القرن العشرين تم استبدالها في العقدين الأخيرين منه بشعارات إسلامية جديدة- قديمة، ولكنها في نهاية المطاف موجهة ضد الغرب وبالتحديد ضد نواياه الإمبريالية في العالم العربي.[61]

إن الدول لا تعيش وتزدهر بالأيديولوجيا وحدها، وكما يتضح من واقع الدولة الوطنية في العالم العربي منذ انهيار الدولة العثمانية وبعد ذلك نهاية الحرب العالمية الثانية، فإن جميع الدول التي أسست حديثاً منذ تلك الفترة لم تكن سوى قناعاً أو عباءة يختفي تحتها سلسلة من المصالح الشخصية أو الفئوية أو الطائفية أو الطبقية.[62] وبشكل عام، فإن الدول الوطنية التي قامت خلال القرن العشرين في العالم العربي اختلفت عن دول العالم الغربي بالنسبة لقوة الشبكات التقليدية التي تربط بين أطراف المجتمع المدني الذي تسيطر عليه تلك الدول. فالارتباط والالتزام الاجتماعي يمر عبر سلسلة طويلة من الولاءات للأسرة والعائلة والعشيرة والقبيلة، والمنطقة والمدينة والإقليم، والدين والمذهب، إلى غير ذلك من الولاءات التي لكل منها دوره وتأثيره في الفرد والجماعة. وفي أوج أو ذروة الأيديولوجيا الوطنية العلمانية تبقى تصنيفات العمل السياسي، سواء تم ملاحظة ذلك في سورية أو اليمن أو مصر أو غيرها من البلاد العربية، هو نفس العمل التقليدي المرتكز على الجماعات والكتل والفئات الاجتماعية، وتخدم ما تسمى بالأحزاب السياسية كأدوات في يد تلك الوحدات الاجتماعية، سمها ما شئت كتلة أو فئة أو قبيلة أو عشيرة أو حتى ثُلة، أو الحاكم الفرد لهذا البلد أو ذاك.[63] والسياسة والحياة الاجتماعية بشكل عام تعتمد على نظام من الولاءات يتكتل ضمنها البشر في عوائل أو طوائف أو عشائر أو قبائل، إلى درجة أن البعض منها يعوق ظهور فئات مصالح وطبقات اجتماعية. وتعمل العوامل الأسرية والوراثية من أعلى قمة برج السلطة لكي تحيلها إلى ما يشبه الملكية الخاصة المطلقة لعدد قليل من الأسر والعوائل. وتعمل المليشيات التابعة للطوائف أو الجماعات الدينية عادة على حرمان الدولة الوطنية من احتكار الوسائل الشرعية لاستخدام العنف، حيث تقوى تلك المليشيات على حساب الجيش النظامي كما اتضح في حالة العراق قبل انهيار نظام البعث فيه، لكي تسرق منه وظيفة المدافع عن الوطن لا السلطة الحاكمة.[64]

إن تلك الوحدات التقليدية تشكل قاعدة السلطة للحكومات، وربما تخلق فكرة الوطن شيئاً من الإحساس بالعضوية الجماعية أو المواطنة في بعض الدول كتركيا وإيران

ومصر وبعض دول الخليج العربية، ولكن عادة ما يكون الشعور بالانتماء مرتبطاً بشكل أكبر بوحدات أصغر من الوطن الشامل. وفي الحالة العربية فإن المواطنة في حد ذاتها خلقت لدى البشر حالة من الشعور بالولاء لفكرة خارج نطاق الدولة الوطنية التي يعيشون فيها؛ فبعض الفئات القومية، كالأكراد في العراق مثلاً، يشعرون بأنهم وحدات فرعية يقطنون في دول مختلفة ولهم ولاء لتأسيس دولة قومية خاصة بهم تتكون من الأجزاء التي يقطنها بنو جلدتهم في أقطار أخرى.[65] ثم إن القوميين العرب والبعثيين وغيرهم من المنادين بالوحدة العربية لهم طموحاتهم وتطلعاتهم في تحقيق الوحدة العربية بين كافة الأقطار العربية القائمة في عالم اليوم.

ويلاحظ أنه ضمن الدول الوطنية القائمة في العالم العربي توجد علاقة وطيدة بين المؤسسة العسكرية والحكومة؛ إما بسبب كون الحاكم هو نفسه القائد الأعلى للقوات المسلحة أو بسبب أن القادة العسكريين استولوا على السلطة بالقوة. لذلك، فإن الملاحظ هو وجود تأثير قوي جداً للجيوش العربية في الشأن السياسي،[66] ربما باستثناء دول الخليج العربية التي نجحت حتى الآن في تأسيس مؤسسات دفاع وطنية محترفة لا شأن لها بالسياسة بشكل مباشر.

وعادة ما يوجد أيضاً شيء من العلاقة الرمزية بين الدولة والموارد الاقتصادية؛ فالدول الوطنية الحديثة في العالم العربي تطبق أنواعاً من الطرق التي كانت متبعة في الملكيات الكنسية الغربية، فالوصول إلى عضوية النخب الحاكمة أو شبكة الحكم يصبح إحدى الوسائل الرئيسية لحيازة الثروة. وبمقارنة ما هو موجود حالياً بسلالات الحكم القديمة يتضح أن الدول الوطنية الحديثة في العالم العربي أكثر تغلغلاً وتدخلاً في العديد من جوانب الحياة الاجتماعية والحياة الخاصة بالأفراد؛ لذلك فالملاحظ عدم وجود طبقة برجوازية مستقلة،[67] ما يمكننا معه القول بأن المجتمع المدني هنا مختلف تماماً عن المجتمع المدني الأوروبي إلى درجة أنه يمكن تسميته بمسميات أخرى غير متعارف عليها في المجتمعات الأخرى، وفي أدبيات دراسة النظم السياسية الحديثة.

ويمكن ملاحظة تلك المظاهر المختلفة بشكل خاص في الحالات التي يحكم فيها الحاكم العسكري الدولة عبر شبكته الخاصة كما كان الأمر حاصلاً في العراق قبل 20 مارس 2003 .[68] ويسمى الحكام من هذا النوع عادة بالديكتاتوريين، في الوقت الذي يمكن فيه إطلاق مسميات سلاطين تقليديين عليهم وذلك باستخدام المسميات العربية والإسلامية، وخاصة عندما يقومون بتوريث السلطة لأبنائهم من بعدهم. إن تلك العوامل تعوق تطور الأحزاب السياسية الديمقراطية والمؤسسات غير الشخصانية للحكومة، ويبقى توريث السلطة سبباً رئيسياً لعدم الاستقرار، وتبقى العناصر القبلية قوية إلى حد كبير، وإن لبست أثواباً أخرى أطلقت عليها مسميات أخرى.[69]

إن النظام الذي يحتكر الوسائل الشرعية للعنف، إن وجدت، ليس هو ما أشار إليه ماكس فيبر على أنه بيروقراطية الدولة غير المرتبطة بشخص بعينه،[70] ولكنه شبكة واسعة تقاد بواسطة فرد في شيء قريب جداً إلى ما أشار إليه ابن خلدون وأسماه "العصبية"؛[71] لذلك فإن الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي هي عصبية ناجحة. ومع أن البعض ذهب إلى القول بأنه لا يمكن إنشاء الدولة الوطنية ككيان مستقل في العالم العربي، فإن مرحلة ما بعد أتاتورك في تركيا، وما بعد الخميني في إيران، وربما تونس أثناء فترة حكم بورقيبة ربما تكون استثناءات مما ورد في الطرح السابق. وفي جميع الأحوال ولأسباب من هذا القبيل، فإن الديمقراطية القائمة على حرية التعبير والمشاركة على النمط الأوروبي لاتزال أمراً غير معروف مبدئياً في العالم العربي.[72]

إن كل ذلك يبنى على خصائص ومظاهر تكمن في الثقافات السياسية التقليدية للمجتمعات العربية، والوظيفة المعترف بها مثلاً لاستخدام الدولة لسلطة العنف هي لتطبيق القانون والمحافظة على أمن وسلامة المجتمع وتنظيم علاقات فئات المجتمع وأفراده بعضهم ببعض. ومادامت الدولة أو الحاكم قادراً على القيام بذلك فإنه من الواجب طاعته. ومن المفترض أن تعمل سلطة من هذا القبيل بالنيابة عن القيم الدينية، التي يكون فيها الأشخاص المؤهلون دينياً من أهل الحل والعقد، أو من يعرفون في بعض البلاد العربية والإسلامية "بالعلماء"، هم حماة تلك القيم ورعاتها والمحافظون عليها وعلى

تطبيقها من قبل أصحاب السلطان. وقد درجت الحالة في معظم فترات التاريخ العربي ما بعد دولة الخلافة الراشدة أن أصبح الحاكم وحاشيته وعماله مستقلين عن المؤسسة الدينية وقادتها، وذلك من الناحية التكتيكية ولأسباب عملية،[73] ولسان الحال يقول بأنه يكفيهم عبادة الله في الظاهر ثم ليفعلوا بعد ذلك ما يشاؤون.

إن الأيديولوجيا تصبح مهمة فقط عندما تكون الوسائل الأخرى للسيطرة، كالعنف والروابط الأسرية العشائرية والقدرة على توزيع الثروة، ضعيفة. ومن المرجح حدوث ذلك عندما يموت الحاكم. وقد تم نقد الأيديولوجيات العلمانية التي طرحت في الدول العربية، وخاصة في مصر، بشكل واسع في أعقاب حرب الأيام الستة (يونيو 1967)، وبعد فشل الحكومات الوطنية العلمانية العربية في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.[74] وعليه، فإن الفكر السياسي الإسلامي عاد إلى الواجهة. فكما هو الحال في فترات سابقة من تاريخ البلاد العربية عندما تتعرض للمشاكل، تسعى السلطة الحاكمة في معظم الأقطار العربية إلى طرح شعارات تستغل فيها الدين من أجل تعبئة الجماهير خلفها للحصول على تأييدها، أو لكي تنزع فتيل التهديد الذي تواجهه سياسياً من قبل الجماعات الدينية التي تطرح نفسها كبديل لتولي السلطة.[75] إن ذلك هو الذي أعطى الجماعات الدينية القدرة على الحديث بقوة تفوق تلك التي تستمدها من أعداد منتسبيها. فحركات الإسلام السياسي أخذت في ترك بصماتها على وقائع الحياة في المجتمعات العربية عن طريق وضع برنامج عمل لنفسها تحدد فيه الأولويات التي تعتقد بأن المجتمعات العربية توليها أقصى اهتمامها، وهي تقوم بذلك لأنها تستطيع أن تطرح نفسها بأنها تمثل الإسلام الصحيح في مقابل عدم قدرة معظم الأنظمة العربية الموجودة في السلطة على تحقيق الأهداف السياسية والتنموية المنشودة.[76] أما بالنسبة للتيارات الداعية إلى التحديث فقد نظرت إلى الإسلام على أنه القاعدة المناسبة للإصلاح الديني في المجتمع العربي، مستمدين وسائلهم السياسية وأنماط فكرهم السياسي من الفكر السياسي الأوروبي بالنسبة للأوائل والأوروبي- الأمريكي بالنسبة لمن اتبعوهم حديثاً.[77] ونظر أصحاب حركات الإسلام السياسي في العالم العربي إلى

الإسلام للاستفادة منه في أنماط فكرهم السياسي أيضاً، ولكنهم في سياق استفادتهم السياسية تلك لم يحصروا أنفسهم فيما ورد في القرآن والسنة فقط، بل تجاوزا ذلك للاستفادة مما تركه السلف الصالح وخاصة الخلفاء الراشدين الأربعة، أبوبكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب.[78]

الفصل الثاني

رواد الفكر السياسي المعاصر في العالم العربي

ظهر عدد من المفكرين العرب في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الذين كان لهم تأثير كبير على كل ما أتى من بعدهم من فكر سياسي حديث في العالم العربي. وبالتأكيد ليس من الممكن التعرض بالدراسة لجميع أولئك المفكرين، لذلك سنكتفي بالإشارة، بطريقة تعكس عينة من كل منحى، إلى أهمهم مركزين على محمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق، بالإضافة إلى فكر الإخوان المسلمين ممثلاً في حسن البنا وسيد قطب. كان معظم أولئك المفكرين قد خضعوا للنفوذ القوي لأفكار جمال الدين الأفغاني، ويعود إليهم فضل كبير في نشر فكر الأفغاني. وعن طريق محمد عبده، وبعض أتباعه استمرت تقاليد وتراث الأفغاني في التأثير على تطور الوطنية في العالم العربي حتى بالنسبة لصيغتها العلمانية. وعن طريق رشيد رضا وعدد قليل آخر من مريديه كان لنفوذ أفكار الأفغاني تأثير كبير على تطور الأيديولوجية العروبية ممزوجة بنفحة إسلامية ذات طبيعة خاصة.

محمد عبده

كان محمد عبده المصري الجنسية، والذي عاش في الفترة من 1849 إلى 1905، مريداً قريباً لجمال الدين الأفغاني إلى العام 1885. وبشكل خاص فإن محمد عبده تعاون مع الأفغاني في باريس في تحرير مجلة **العروة الوثقى** التي لم تستمر طويلاً. ولكن في عام 1888 عاد محمد عبده إلى مصر وتصالح مع الحكام البريطانيين، وفي مراحل لاحقة أصبح يلعب دوراً لم يكن مشابهاً لما لعبه المفكرون المسلمون في مناطق أخرى من العالم العربي والإسلامي، وذلك لأنه أدرك أن الهياج سواء كان وطنياً أو إسلامياً مصيره الفشل ما لم

يكن العالم الإسلامي قد قوى ذاته عبر الإصلاح التعليمي والديني، محرراً نفسه من أغلال الاستعمار الغربي، ومستوعباً ما كان ذا قيمة ويتماشى مع الإسلام في الحضارة الغربية المعاصرة.[1] وشرع محمد عبده في توضيح أن جوهر الفكر الغربي الحديث يتماشى بشكل كامل مع الإسلام، آملاً من وراء ذلك إقناع المثقفين المسلمين الشباب الذين كانوا تواقين إلى الإسهام في الحضارة الحديثة بأنهم لا يحتاجون إلى التخلي عن الإسلام في سياق ذلك. وقام بنقل الأفكار التي طورها الأفغاني وخير الدين التونسي والعثمانيون الشباب في تركيا إلى الأمام، وذلك عن طريق ربط مقولات تقليدية محددة من الفكر الإسلامي معنوياً مع الأفكار الأوروبية الحديثة، فأصبحت مقولة المصلحة مساوية لمذهب المنفعة، ومقولة الشورى هي الديمقراطية البرلمانية، ومقولة الإجماع هي الرأي العام.[2] وضمن خط التفكير هذا أخذ محمد عبده يطرح أن الإسلام يسعى إلى مزيد من الارتباط بالحضارة الغربية الحديثة، وأنماط الفكر الاجتماعي الغربي الذي ساد خلال القرن التاسع عشر. وفي الوقت الذي كان فيه محمد عبده يهدف إلى بناء جدار ضد العلمانية، قام في الواقع بتوفير جسر سهل من الممكن عن طريقه اللحاق بوضع تلو الآخر من أسباب التقدم المعاصر في سياق نقل المجتمع العربي إلى الحداثة.[3]

كان مجال النشاط العملي الرئيسي لمحمد عبده بعد عودته إلى مصر يتركز في القانون، حيث سعى إلى المواءمة بين القوانين الغربية الجديدة والأحكام الإسلامية التقليدية، فقد تم تعيينه قاضياً في المحاكم المحلية التي تم إنشاؤها بعد أن احتل البريطانيون مصر لإدارة النصوص القانونية الجديدة القائمة على الأنماط الغربية. لقد كان القانون المدني عبارة عن اقتباس كامل للقانون الفرنسي، مع تطعيمه بنصوص قليلة فقط مستوحاة من الشريعة.[4] وفي وقت لاحق، أي في نحو عام 1899، أصبح محمد عبده مفتي مصر، وهي أعلى سلطة دينية رسمية، وعضواً في المجلس التشريعي الاستشاري. وكان توجهه نحو القانون الإسلامي توجهاً تحديثياً إلى حد كبير، فقام بتوسيع مبدأ المصلحة التقليدي الذي سمح، وفقاً له، لقاض يواجه مشكلة لا يوجد نص قرآني أو حديث نبوي بشأنها باختيار التفسير الذي يعتقد أنه أكثر إفضاءً إلى خير الإنسان وصالحه. وعلى يدي محمد عبده أصبح ذلك

المبدأ قاعدة لاستنباط قوانين محددة من المبادئ العامة للأخلاق الاجتماعية، فوفقاً لما كان يقوم بتدريسه لتلاميذه كان يقول بأن المبادئ العامة فقط هي التي تم الكشف عنها مباشرة من قبل الخالق، أما التفاصيل فإنها متروكة لبني البشر لكي يقرروا ما ينفعهم بشأنها.[5]

كان محمد عبده قادراً على اتخاذ الخطوة الأولى فقط في هذا الاتجاه خلال حياته، ولكن تم تبني منهجه بشكل واسع من قبل المشرِّعين في مصر وأقطار عربية أخرى بعد وفاته، حيث تم ذلك بالنسبة للأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والميراث في البلاد الإسلامية التي استمرت في تطبيق أحكام الشريعة، ربما فيما عدا تركيا التي أوقفت العمل بها تماماً بعد سقوط الدولة العثمانية. فعلى سبيل المثال كان محمد عبده يقترح بأنه لا ينبغي السماح للرجل بالزواج من امرأة ثانية ما لم يثبت لمحكمة شرعية بأنه في وضع يستطيع من خلاله إعالة الاثنتين.[6] ولكن بالنسبة لمسائل أخرى أراد محمد عبده مراجعتها وإعادة العمل بشأنها وفقاً لأحكام الشريعة التي تم التخلي عنها في الكثير من البلاد العربية والإسلامية واستُبدلت بها قوانين وضعية من تشريع الدولة، فإن الأمور استمرت على حالها ولم تلق أفكاره رواجاً في هذا السياق. وقد تحولت مفاهيم من مثل أن الشريعة المصدر الوحيد للتشريع إلى مفاهيم جديدة تقول بأن الشريعة هي أحد مصادر التشريع فقط إلى جانب وجود مصادر أخرى لذلك.[7]

وتبنى محمد عبده أفكاراً مشابهة بالنسبة لإصلاح المؤسسات السياسية؛ فقد عارض ما كان يعرف بالتنظيمات العثمانية ليس بسبب محتواها، ولكن لأنها قُننت على أساس من عدم أخذ الدين في الحسبان عند وضعها، بعكس ما كان يجب أن يكون عليه الأمر. وكان يرى في هذا الصدد أن جميع محاولات التغيير التي كانت جارية كان مصيرها الفشل في مقابل ما كان يوجد في تعاليم الإسلام، لأن تلك المحاولات تحمل في صلبها حتمية عدم شرعيتها. وفي هذا السياق كان محمد عبده يعتقد بأن ما هو مطلوب قبل أن تستطيع الحكومات السير في إجراء الإصلاحات اللازمة هو إعادة العمل بأسس الإسلام من قبل خليفة يمتلك سلطة روحية فقط وليس دنيوية، ويحظى باحترام الأمة ولكنه لا يحكمها، ويضيف بأنه لابد من وجود زعيم للأمة يعمل تحت السلطة الدينية للخلافة.[8] وبهذا

الشكل، فإن الحكومة المثالية التي كان ينادي بها محمد عبده كانت ذات طبيعة تعود إلى ما كان سائداً في القرون الوسطى من دول في العالم الإسلامي تقوم على أساس من وجود حاكم عادل يحكم وفقاً للقانون بالتشاور مع أهل الحل والعقد أو قادة المجتمع. وقام بتعريف ذلك بملَكية دستورية محدودة، رغم أنه لم يكن يعتقد أن مصر كانت جاهزة لذلك بعد. وكان يطرح أن مصر مازالت في حاجة إلى تجارب مستمرة على صعيد المجالس المحلية أولاً، ثم بعد ذلك على صعيد المجلس الاستشاري، وأخيراً على صعيد المجلس النيابي. وما كان مطلوباً فوق كل هذا هو فترة من التعليم الوطني الأصيل، ووجود حكم مستبد أو حتى أجنبي يمكن القبول به إذا ما كان من شأنه أن يساعد في هذه العملية. وهذا الطرح يعني بأن محمد عبده كان مستعداً للتعاون مع السلطات البريطانية مادامت تساعد في العمل على تأسيس تعليم وطني، ولكنه كان أيضاً يصر إصراراً شديداً على أن بقاءهم في مصر يجب أن يكون مؤقتاً.[9]

من جانب آخر بدأ بعض أتباع محمد عبده ومريديه في وضع المبادئ الخاصة بمجتمع علماني يتم فيه احترام الإسلام، ولكنه لا يبقى الأساس الوحيد للقانون والسياسة. لقد عرفت تلك المجموعة باسم "حزب الإمام"، ثم بعد وفاة محمد عبده عرفت باسم "حزب الأمة". وبهذا المعنى، فإن الأمة هنا لا تعني كما كان متعارفاً عليه من قبل مجموعة المؤمنين على النطاق العالمي، ولكنها تعني الأمة الوطنية على النطاق الإقليمي التي تتكون من المسلمين والمسيحيين واليهود والتي لا يرتبط بعضها ببعض عن طريق القانون المعلن، ولكن عن طريق الرابطة الطبيعية المتعلقة بمعيشتهم جنباً إلى جنب على أرض الوطن. إن الوطن بالنسبة لهم كان مصر. ووفقاً لما يقوله أصحاب حزب الأمة فإن الرابطة الإسلامية هي المواطنة الحقيقية، أما الفكرة القائلة بأن أرض الإسلام هي وطن كل مسلم فهي مبدأ إمبريالي، وتبنيها والعمل بها ربما يكون صالحاً لأمة إمبريالية تواقة إلى توسيع حدودها ومد نفوذها. وكما سنلاحظ، فإن خط التفكير العلماني انتقل إلى مرحلة أكثر تطوراً في حياة الجيل الثاني من المفكرين العرب المتأثرين بمحمد عبده كعلي عبد الرازق.[10]

رشيد رضا

ومن المفكرين العرب الذين تأثروا بفكر محمد عبده وأضافوا إليه يمكن إيراد اسم رشيد رضا. كان رشيد رضا متأثراً بمحمد عبده وناقداً قوياً لعلي عبد الرازق، ويمثل بفكره خطاً آخر من التطور، فقد بدأت عملية التفكير الوطني الجديدة من قبله. ولد رشيد رضا فيما يعرف الآن بشمال لبنان التي كانت تعرف في تلك الأيام بأنها جزء من سورية، وتعلم في مدينة طرابلس في المدرسة الإسلامية الوطنية التي أسسها أحد الداعين إلى الإصلاح، والتي تضمن منهجها الدراسي تعليم اللغة الفرنسية والعلوم والمعارف الإسلامية التقليدية. ومتأثراً بعمق بكتابات أبي حامد الغزالي سعى رشيد رضا في البداية إلى انتهاج منهج صوفي في حياته، ولكنه سرعان ما شعر بالإحباط من الصوفية بسبب الطقوس والاحتفالات العجيبة التي يمارسها أتباعها. وعندها، فيما بين عامي 1892 و1893، وقعت في يده مجموعة أعداد من مجلة **العروة الوثقى** التي كانت موجودة ضمن أوراق والده، وسرعان ما وقع تحت تأثير أفكار جمال الدين الأفغاني. وفي عام 1894 التقى محمد عبده الذي كان في زيارة إلى طرابلس، وأصبح نتيجة لذلك متأثراً به تماماً، وتبعه إلى القاهرة عام 1897، حيث بقي هناك طيلة ما تبقى من حياته وعمل محرراً لمجلة **المنار**، وهي دورية كانت مهتمة بشكل كامل بإصلاح أحوال الإسلام والمسلمين وفقاً لأفكار محمد عبده.[11]

لقد دشنت عملية التفكير الوطني الجديدة من قبل رشيد رضا الذي وضع كتاباً أسماه **الخلافة**، والذي كتبه فيما بين العامين 1922 و1923، وذلك بعد القضاء على السلطنة العثمانية، وفي الوقت الذي كان فيه النقاش حول إلغاء الخلافة لايزال قائماً. بدأ رشيد رضا حياته الفكرية كأحد مريدي محمد عبده، مكثراً من أسفاره في بلاد الأرض بشكل واسع. وفي البداية أفصح رشيد رضا عن آماله في أن يحدث إصلاح ديني على يد أصحاب حركة تركيا الفتاة، ولكن عندما شعر بالإحباط من توجهاتهم وممارساتهم توجه إلى الفكر العروبي، وذلك في العام 1911–1912، فقام بتأييد الثورة العربية، وبتأييد شريف مكة، الشريف حسين، عندما أعلن نفسه خليفة للمسلمين عام 1916 .[12] وتجدر الإشارة إلى أن

رشيد رضا كان قد رحب بالبوادر الأولى للثورة التركية، حيث رأى أن الحضارة الغربية لديها قرار اتخذته وبقي سراً من أسرارها مؤداه القضاء على حكومة الخلافة الإسلامية. ويتضح ذلك - وفقاً لرشيد رضا - من خلال ما تم تعلمه من تجارب أحداث الفترة من 1914 إلى 1918. لقد أوضحت تجارب تلك الفترة العطاء الجبار لتركيا بالنسبة لخوض فنون الحرب، ففي ذلك الوقت كان يمكن لتركيا أن تحقق جوانب إيجابية لو أنها كانت عازمة على القيام بإصلاحات إسلامية. وبطرح من هذا القبيل يمكن القول بأن رشيد رضا كان منزعجاً كثيراً من القضاء على القوة السياسية للخليفة العثماني، وأنه كان مؤيداً للإصلاح الديني والسياسي دون المساس بدولة الخلافة العثمانية شكلاً وجوهراً.[13]

وأدى ذلك، بالإضافة إلى توقع إنهاء الخلافة العثمانية ذاتها، إلى انتشار واسع لكتابه المعنون **الخلافة**. وفي هذا السياق أعاد طرح السؤال المتعلق بالبنية المؤسسية للإسلام، متبنياً أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده القائلة بوجوب إعادة فتح أبواب الاجتهاد الشخصي، وبلزوم العودة إلى المصادر الأساسية للإسلام.[14] وعلى المنهج نفسه لمن سبقوه من المفكرين المسلمين كخير الدين في تونس وجوك ألب في تركيا، قام رشيد رضا بالتفريق بين تلك الأجزاء من الشريعة التي تتحدث عما هو مقدس وثابت وغير قابل للتغيير، وبين تلك الأجزاء التي تتعامل مع القضايا الاجتماعية، فالأخيرة يمكن التعامل معها وفقاً لمبدأ استفادة الأمة منها. فأشار في هذا الصدد إلى أنه كان يجب على علماء المسلمين أن يتقبلوا فكرة الدستورية البرلمانية باكراً، عوضاً عن أن يتمسكوا بالحكم الشمولي المستبد.[15]

في تلك المرحلة جعلته الأحداث المتلاحقة يقلق على المركز القيادي الذي كان المسلمون السُّنة يتمتعون به ضمن هيكل الدولة العثمانية. فنراه يحذر في كتاب **الخلافة** بأن إعادة تطوير الخلق الاجتماعي يجب أن يتم بشكل كامل على أساس من الشريعة التي هي ركيزة كل تشريع إنساني، فهو يقول إن الخلافة ضرورية لأنها تعمل على تحقيق مصالح المسلمين الدينية والدنيوية. ووفقاً لعُرف وطرائق المسلمين السنة فإن رشيد رضا كان يقول بأن الخليفة بشكل خاص ليس بقائد ديني، وذلك لأنه لايستطيع اتخاذ القرارات المتعلقة بالمسائل الدينية القانونية. ولاشك في أن الخليفة كان قائداً على النطاق العالمي الأوسع،

ومع ذلك فإنه في العالم المعاصر لا يمكنه استبدال الدول القائمة بغيرها. إنه يستطيع أن يسود الدول الإسلامية والعامة المسلمة التي تقطن في أقطار أجنبية وتقع تحت حكم أجنبي بطريقة تقوم على أساس ما يعرف بالخير العام المشترك. وبهذا الشكل، فإن قوى الخليفة السياسية ليست قائمة من الناحية العملية، فما يمكنه القيام به هو متابعة القضايا التي لا تمارس الحكومات القائمة سيطرة عليها كتنظيم التعليم الديني مثلاً، وقوانين الأحوال الشخصية.[16] وأوضح رشيد رضا أن الطريقة البابوية (أو نظام الحكم في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الذي يعتبر البابا رأسه الأعلى) كنموذج هو ما يدور بخلده بالنسبة لمنصب الخليفة. وفي الوقت الذي لم يكن فيه الخليفة بشخصه يشكل سلطة قضائية، وبشكل أكثر وضوحاً سلطة تشريعية، فإنه ربما يمكنه بالنسبة للقضايا السياسية والقضائية الخاصة بالحكومة أن يكون لرأيه أهمية ذات أولوية فوق ما يقوله الآخرون بالنسبة للاجتهاد، وذلك بعد أن يستشير العلماء من بين أهل الحل والعقد، أي قادة المجتمع الإسلامي، وخاصة إذا ما كان هو ذاته ليس مؤهلاً للاجتهاد الشخصي. وفوق كل هذا فإنه يجب على الخليفة أن يضطلع بمهمة الإشراف على إعادة تطوير الشريعة في الجانب المتعلق بالقضايا الاجتماعية منها. وبعبارة أخرى، فإن رشيد رضا كان يعطي الخليفة دوراً جديداً من القيادة الأخلاقية والإرشاد الديني والوعظ والنصح.[17]

أما بالنسبة لمسألة دستور الخلافة، فإن حس رشيد رضا التحديثي كان واضحاً، ولكنه في الوقت نفسه كان يطرح فكرته حول الحداثة على أنها يجب أن تكون ممزوجة بنطاق واسع من تطبيق الشريعة الإسلامية، وأن الدستور يجب أن يكون قائماً على أساس من التقاليد السياسية الإسلامية، وأن الانتخاب والشورى من المبادئ الأساسية في الإسلام الصحيح، ولم يتم إيقاف العمل بهما إلا من قبل الأمويين، وذلك لأن الطاعة الحقيقية هي طاعة الخالق، وحق استخدام سلطة العنف المنظم أمر مخوَّل من قبل الخالق بالجسد الاجتماعي للجماعة. وتبنى رشيد رضا وجهة النظر القائلة بأن كل ما تحتويه القوانين الغربية من مقولات الخير والعدل والمساواة ما هي إلا مقولات أوردتها أو بالأصح أسستها الشريعة الإسلامية قبل أن يعرفها الغربيون. لقد مكن ذلك الطرح رشيد

رضا من الإفصاح عن نفسه بالقول بأن القدرة على اتخاذ القرار على أسس من الصفات الإسلامية التقليدية هو أمر حسن، ولكنها في الوقت نفسه أفصحت أيضاً عن مدى رغبته في الذهاب بعمق باتجاه تبني مقولات السيادة الشعبية على الطريقة الغربية. ويلاحظ في هذا الصدد أن الشورى أصبحت الركن الأساسي في نظرية رشيد رضا السياسية، وذلك في الجوانب المتعلقة بالانتخابات وتفسيرات الدستور والإدارة والتشريع.[18] وكما يتضح من فكره السياسي، فإن رشيد رضا يعيد جميع الوظائف المشار إليها إلى سلطة الشعب ممثلة في أهل الحل والعقد. وهؤلاء عادة ما يأتون من أوساط وجهاء القوم وأعيانهم، وهم ليسوا منتخبين انتخاباً شعبياً على الطريقة الغربية، إنما هم فئة اجتماعية يعترف العامة بمكانتهم ويولونها أهمية واحتراماً ووقاراً. ويلاحظ أن رشيد رضا يساوي بين أهل الحل والعقد وعموم الشعب أو الأمة من حيث إن خياراتهم وقراراتهم بمنزلة خيارات وقرارات الأمة. وجدير بالقول أن ما قام به رشيد رضا هو زرع بذرة نظرية السيادة الشعبية كما أوردها التحديثيون الإسلاميون، ربما لكي يتصدى للتوجهات العلمانية المتطرفة التي كانت تتبناها الجمعية الوطنية التركية.[19]

إنه لمصطلح إشكالي ذلك الذي قال به رشيد رضا حول مساواة عموم الأمة بأهل الحل والعقد في مجتمع متسع لدولة مترامية الأطراف، فربما كان يقصد بهم القادة الشعبيين المعترف بهم للمجتمعات المحلية الذين تحظى قراراتهم باحترام عفوي. وتارة أخرى كان يبدو أنه يشير إلى علماء الدين القادرين على ممارسة الاجتهاد الفردي. وربما كان قصده من ذلك أن يرى وضعاً مشابهاً لما هو موجود في الفكر السياسي الشيعي لجهة أن فتح باب الاجتهاد ربما يعطي علماء السُّنة الوضع نفسه الذي يحظى به المجتهدون الشيعة. لقد كان أحد طموحات رشيد رضا تأسيس كلية لتأهيل هذا النوع من العلماء المسلمين. وبعبارة أخرى كان يريد تجديد البنى والممارسات الدينية لكي يتم استخدام القيم الدينية بطريقة أكثر فاعلية. إن أفكاره الدستورية تركت الباب مفتوحاً أمام احتمالات مشاركة علماء الدين المباشرة في القيادة الاجتماعية والسياسية للمجتمع.[20] وما يميز فكر رشيد رضا عن غيره من المفكرين المجددين الذين برزوا في تلك الفترة هو الوزن النسبي الذي أولاه لكل

من التقاليد الأوروبية والإسلامية، وبالتحديد رجوعه إلى المصادر الإسلامية، مستبعداً، أو على الأقل متجاهلاً عن قصد، التأثير الغربي عليها. ومن المرجح أن رشيد رضا كان يعتقد أن النظرية السياسية الإسلامية لها جانب مشترك مع فكر أفلاطون، فكان ينادي بحكومة دستورية عوضاً عن مناداته بحكومة نيابية. وليس من المستغرب أن تكون أعماله قد قرئت من قبل النخب الدينية والعامة المتعلمة وأنصاف المتعلمة أكثر من أن تكون قد قرئت من قبل النخب الحاكمة، أو أصحاب السلطان أو النخب الأرستقراطية المتأثرة جداً بالفكر والحياة الغربية.[21]

وعلى نفس منهج الأفغاني ومحمد عبده اعتقد رشيد رضا أن الإسلام دين سياسي واجتماعي مثلما هو روحي وإيماني، ولو تم فهمه بشكل صحيح وتمت طاعته فمن شأنه أن يجلب قوة ونجاحاً لمجتمع المسلمين في هذا العالم، بالإضافة إلى ما سيجلبه من خلاص للفرد في الآخرة. وإذا ما كان المسلمون متخلفين وضعفاء فإن ذلك بسبب فقدانهم فهم حقيقة دينهم، وسماحهم للغرب باحتكار بعض المبادئ التي كانت حقيقة جزءاً من الإسلام الصحيح؛ كالجهد الخلاق، والالتزام الكامل برفاهية المجتمع، والبحث عن الحقيقة الخالصة. ولكي يستعيد المسلمون تلك الأمور الحميدة فإن عليهم العودة إلى حقيقة الإسلام كما علمها لهم الرسول ﷺ والسلف الصالح.[22] لقد كان ذلك هو شعار الأفغاني وعبده في **العروة الوثقى**. وتحت قيادة رشيد رضا أصبح ذلك الشعار رمزاً لحركة إصلاحية هي السلفية التي امتد نفوذها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ولكن في الوقت الذي كان فيه الأفغاني يتحدث عن السلف بشكل رئيسي لكي يمجد صورة لنشاط وحيوية الإسلام في بداية ظهوره، وفي الوقت الذي ركز فيه محمد عبده على العقلانية التي اتصف بها الإسلام في بدايته مقارنة بالسطحية التي تم إيصاله إليها في الأيام الأخيرة، فإن رشيد رضا طرح أفكاره بطريقة أكثر تحديداً من الناحية اللفظية؛ فبالنسبة له كان من المهم التوصل بالقدر الصحيح والممكن إلى ما كان يقوله ويفعله الرسول ﷺ وصحابته وتطبيقه بأكبر دقة ممكنة على الأحوال السائدة في عالم اليوم. وعليه، فإنه بالرغم من إخلاصه لفكر محمد عبده، وسمعته التي راجت بأنه تحديثي، فإن رشيد رضا كان يبدو أكثر قرباً من

الناحية الروحية إلى التمسك السلفي الوهابي الصارم بأهداب الدين والأخلاق الفاضلة. وكان في الواقع يتبع المذهب الحنبلي، وأصبح قارئاً شغوفاً جداً وناشراً لأعمال ابن تيمية، ثم أصبح لاحقاً مرحباً بضم عبدالعزيز بن سعود للأماكن المقدسة في الحجاز إلى سلطنته،[23] ومدافعاً قوياً عن الوهابية ضد المآخذ التي سجلت ضدها بأنها قاسية، معتبراً أن منهجها هو المنهج الديني الصحيح للإسلام الحقيقي.

وفي الوقت الذي كانت فيه المدرسة الحنبلية صارمة ومتمسكة بأهداب الدين والأخلاق الفاضلة بشكل قوي في منهجها العملي فإنها لم تكن مرنة، لذلك فإن رشيد رضا اعتقد بوجود إسلام واحد لا يتغير وقابل للتطبيق هو الإسلام الذي مارسه الرسول والسلف الصالح، ولكنه لم يقر بالتقاليد والممارسات الأخرى التي نمت وترعرعت حول الإسلام وغلفته بصور أخرى لم تكن موجودة فيه أصلاً.[24] وبالإضافة إلى ذلك، فإنه عندما يتم تفسير نص محدد في القرآن أو الحديث، وكأنه في عدم انسجام مع ما هو متعارف عليه ومقبول من عامة الناس، فإن رشيد رضا كان يقف إلى جانب ما هو مقبول ومتعارف عليه، وهو بذلك كان يتبع ما ذهب إليه محمد عبده بجعل الخير العام أو مصلحة الأمة هي المبدأ الرئيسي في تقرير القانون، عندما لا يكون القرآن أو الحديث قد أورد نصاً واضحاً لا يمكن تحديه. ومهتدياً بذلك المبدأ، اعتقد رشيد رضا بأن الأمة الإسلامية الحديثة لها الحق في إيجاد نظام من القانون العادل مناسب للمرحلة التي تعيش فيها. وبعبارة أخرى، فإن رشيد رضا كان يطمح إلى فتح مجال واسع للاجتهاد، وأنه لم يعد الأمر مجرد تفسير جامد للنصوص الموجودة، فالاجتهاد بالنسبة له تشريع فعلي، مع الأخذ في الاعتبار أنه ليس بوظيفة يمكن لأي شخص أن يقوم بها، فهي تحتاج إلى هيئة من العلماء المؤهلين بتعليمهم وبفكرهم المستقل.[25] ولكن رشيد رضا لا يوضح لنا كيف يمكن اختيار أولئك العلماء.

إن ما توصل إليه رشيد رضا هو أن يتم إقامة نظام جديد مستمد من التشريع الإسلامي الذي تصوره محمد عبده، والذي يجب أن يكون منسجماً مع روح العصر. فعلى سبيل المثال كان رشيد رضا يفضل إيقاف العمل بالأحكام التقليدية التي من شأنها إثارة

الجدل السلبي حول الإسلام، فهو يقول مثلاً بأنه لابد من إيقاف العمل بما هو متعارف عليه بأن المرتد يجب أن يقتل. وفي هذا السياق كان رشيد رضا مستعداً بالنسبة لهذه النقطة لرفض الإجماع الذي يتفق عليه التقليديون على أساس أن ذلك الحكم يتناقض مع مبادئ الإسلام، وذلك لأنه لا يوجد نص قرآني أو ضمن أحكام الشريعة يقول صراحة بأن جميع المرتدين يجب أن يقتلوا، في الوقت الذي يوجد فيه نص قرآني يرفض جميع صور الإكراه في الدين ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.[26] وبالطريقة نفسها، فإنه يقول بأن الجهاد يجب أن يفسر من منظور دفاعي فقط ما لم يكن قد شن ضد أمة غير مسلمة يقوم حكامها بمنع الدعوة إلى الإسلام فيها، أو بأنه لا يسمح لغير المسلمين بالعيش وفقاً لقانونهم الخاص، فإجبار أهل الكتاب على دخول الإسلام بالقوة من شأنه أن يتناقض مع مبدأ حرية العقيدة. لقد كان رشيد رضا مستعداً لكي يطرح، كما فعل محمد عبده من قبله، السماح بفوائد القروض المصرفية، فهو يتساءل هل بإمكان المرء أن يقول بأن قوانين هذا الدين تطلب من معتنقيه أن يبقوا فقراء، وبأن ذلك ضروري جداً لحياتهم ولقوة مجتمعهم. إن المسلمين يجب أن يكونوا قادرين على التنافس مع الأقوام الأخرى، ولو حدث أن اضطرهم ذلك في عالم رأسمالي إلى تقاضي فائدة على القروض فإن ذلك مبرر لهم على أساس من أن الضرورات تبيح المحظورات. ويقول أيضاً بأن القرآن يمنع المسلمين من تسليم ممتلكاتهم التي وهبهم إياها الله إلى ناقصي العقل لإدارتها.[27]

أما بالنسبة لقضية الحكومة الإسلامية والخلافة فإن رشيد رضا كان معارضاً بشدة لنظرية علي عبد الرازق العلمانية. ولأنه كان يتصور نظاماً قانونياً إسلامياً حديثاً؛ فإن رشيد رضا نظر أيضاً إلى إقامة حكومة إسلامية حديثة، وقال بأن علماء الدين المؤهلين يجب أن يعملوا مع خليفة مؤهل بدرجة كبيرة لتسيير أمور الدولة. ولكن يبقى من غير الواضح كيف رأى رشيد رضا ذلك الخليفة على أنه حاكم مدني. ومن المؤكد أنه لم يفكر قط أنه من الممكن إعادة توحيد جميع المسلمين في دولة واحدة، فالخليفة الذي تصوره يجب أن يكون المجتهد الرئيسي، والمشارك الأعظم في الاجتهاد الذي بمساعدة من علماء الدين من شأنه أن يستنبط من مبادئ الإسلام الثابتة قوانين ملائمة للأحوال المتغيرة لهذا العالم، وأن

يفرض تطبيقها بواسطة سلطة أخلاقية صرفة من واجب الجميع احترامها. وبهذا الشكل فإن الخليفة الذي تصوره رشيد رضا مشابه في وضعه وضع بابا القرون الوسطى. وأيضاً فإن المبدأ مشابه لولاية الفقيه الذي تم تطويره لاحقاً من قبل المفكرين الشيعة في إيران، وفي مقدمهم آية الله الخميني. ويبدو أن محاولة صياغة نظرية جديدة للحكومة الإسلامية في العصر الحديث قربت كثيراً بين وجهات نظر العديد من الفقهاء المسلمين المختلفين حول هذا الأمر. فالإصلاحيون من أمثال رشيد رضا أعادوا فتح باب الاجتهاد، الذي لم يحدث أن أغلق في المذهب الشيعي، رافعين بذلك سلطة علماء الدين المؤهلين للاجتهاد إلى مرتبة شبيهة بتلك التي يتمتع بها علماء الدين الشيعة تقليدياً.[28]

لقد شكلت تصورات رشيد رضا حول قيام خلافة تسمح بالاجتهاد رؤية مستقبلية طويلة الأمد. وعلى المدى القصير كان من الممكن له الاستقرار على "خلافة الضرورة" لكي تقوم بتنسيق جهود الأقطار الإسلامية ضد الخطر الخارجي تحت إمرة قائد نشيط كمصطفى كمال أتاتورك الذي كما يقول عنه رشيد رضا بأنه رجل ذو مقدرة ولكنه لم يعرف شيئاً عن الإسلام؛ فلو أنه عرف حقيقة الإسلام فإن من شأنه أن يكون رجل الساعة المطلوب.[29] كان رشيد رضا مقتنعاً بأن الحكومة الإسلامية الحقيقية ستكون الأفضل ليس بالنسبة للمسلمين فقط ولكن أيضاً بالنسبة للأقليات غير المسلمة التي تعيش معهم، وأشار بهذا الصدد إلى أن الحكومة الإسلامية ستكون قائمة على العدل وعلى القانون الذي يمنح الحقوق والحريات لغير المسلمين، في الوقت الذي تقوم فيه الحكومة العلمانية، كما كان يفهمها، على التضامن الطبيعي الصرف عوضاً عن قيامها على نظام أخلاقي. وإذا ما كان قد وقع اضطهاد في المنطقة فإن سبب ذلك هو تراجع دور الإسلام في المجتمع، والدليل على ذلك هو اندلاع البغضاء والكره الذي أعقب ثورة الأتراك الشباب العلمانيين عام 1908 .[30] وفي تقديرنا فإن هذا الطرح يبدو كأنه انتقاد بليغ وشديد للأفكار القومية والوطنية، ولكن الحقيقة هي أن رشيد رضا نفسه كان واحداً من أولئك الذين عبروا عن ردة الفعل العربية ضد ثورة 1908، وتم اعتباره نتيجة لذلك المنادي

الحقيقي بالفكر العروبي المعاصر؛ فهو على شاكلة محمد عبده حمَّل الأتراك المسؤولية عما كان يحدث بشكل خاطئ وسلبي للإسلام. إن الإسلام القائم على العودة إلى أعمال النبي ﷺ والسلف الصالح هو ما كان يريد العودة إليه، وهو الإسلام الصحيح الذي يتبعه عامة الناس في المجتمعات العربية.

لقد كتب رشيد رضا باكراً يقول بأن أمة الترك هي أمة شبه محاربة، ولكنهم ليسوا أصحاب تميز وتفوق وأهمية تاريخية كالعرب، فكيف يمكن مقارنة أصحاب الفتوحات منهم بنظرائهم العرب؟! فرغم أن دولتهم التي أنشؤوها استمرت مدة أطول من جميع الدول التي أقامها العرب مجتمعة، فإنه في المناطق التي فتحها العرب انتشر الإسلام وأصبح مزدهراً ومترسخاً بقوة. إن معظم البلاد التي فتحها الأتراك كانت دائماً عبئاً ثقيلاً على الإسلام والمسلمين، وهي لاتزال مصدراً للقلاقل ومرتعاً للمشاكل إلى هذه اللحظة. ولا يقصد رشيد رضا بذلك القول بأن تلك الفتوحات هي أمر يجب أن يلام عليه الأتراك، ولكن ما يريد أن يقوله هو أن الجانب الأعظم من الفخر والاعتزاز في الفتوحات الإسلامية يجب أن يذهب إلى العرب وحدهم، وأن الدين نما وأصبح عظيماً بواسطتهم؛ فأساسهم هو الأقوى، ونورهم هو الأسطع، وأنهم بالفعل خير أمة أخرجت للناس. ويوضح أنه لا ينفي أن للترك مناقبهم، وذكاءهم ونبلهم، ولا يريد أن يستمر في المقارنة بين فتوحات العرب وفتوحات الترك، ولا في الإسهام الأعظم للعرب في الإسلام، فأقل معرفة بالتاريخ وبالماضي والحاضر توضح - برأيه - أن معظم الأقطار التي تجذر فيها الإسلام بشكل قوي هي تلك التي فتحها العرب أو أوصلوا الإسلام إليها بطريقة أو بأخرى، فالعرب هم الوكلاء الفاعلون في نشر الإسلام على وجه هذه البسيطة.[31]

وفي مقالة أخرى عنوانها «حضارة العرب» قال رشيد رضا إن الاهتمام بتاريخ العرب والنضال من أجل عودة عظمتهم هو بمنزلة العمل من أجل الوحدة الإسلامية التي أمكن تحقيقها خلال القرون الماضية بفضل العرب، وهي لن تعود في الوقت الحاضر إلا عبرهم عندما يتَّحدون ويتفقون مع جميع الأعراق الأخرى.[32] وبعد ثورة 1908، عندما قام

الأتراك الشباب بعزل السلطان عبدالحميد، وأظهروا عدم اهتمامهم بالإسلام وعدم قدرتهم على المحافظة على الدولة العثمانية من الهزيمة في حروب البلقان، شارك رشيد رضا في تأسيس حزب اللامركزية الذي كان هدفه مقاومة المركزية وسياسات التريك التي قامت بها حكومة الاتحاديين في إسطنبول، كما انضم أيضاً إلى جمعية سرية كانت تهدف إلى إصلاح الحكام الموجودين في جزيرة العرب لكي تمارس ضغطاً على الحكومة العثمانية، ولكي تحمي العرب من الانتهاكات الأجنبية إذا ما تمزقت الدولة العثمانية إلى أشلاء،[33] وشارك أيضاً في المفاوضات التي جرت في القاهرة والتي قادت فعلياً إلى الثورة العربية التي كانت تدعمها بريطانيا ضد الإمبراطورية العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى.[34]

لقد كان رشيد رضا مدركاً التناقض المحتمل بين توجهاته العروبية وإخلاصه للوحدة الإسلامية، ولكنه قام بحل تلك الإشكالية عن طريق القول بأن المصالح السياسية للعرب متماثلة مع مصالح الأمة ككل، وذلك لأن قيام دولة عربية مستقلة من شأنه إحياء لغة الإسلام وشرعه مرة أخرى. وقال إنه لو كان يوجد تعارض، فإنه كان سيعطي أولوية للواجب الديني فوق الواجب الوطني، وذلك لأن الواجب الديني يشمل السعادة في الدنيا والآخرة.[35] وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن رشيد رضا وصحبه توقفوا قبل أن يدفعوا إلى الأمام بالأفكار العروبية العلمانية التي أصبحت ظاهرة منتشرة خلال ثلاثينيات القرن العشرين، فعوضاً عن أن تكون العروبة خطوة باتجاه إعادة تفعيل الإسلام، أصبح طرحهم ينادي بأن الإسلام هو التراث الثقافي للأمة العربية، وهو المرتكز الذي تنطلق طروحاتهم منه. ولكن دون أن يقصدوا فإن رشيد رضا وأصحابه كانوا يساعدون في تحضير الأرضية للأفكار العروبية التي ظهرت لاحقاً.

لقد كان رشيد رضا دون شك أكثر المفكرين المسلمين نفوذاً من بين أقرانه، حيث بلغ نفوذ أفكاره مناطق شاسعة من العالمين العربي والإسلامي. لقد تم الاعتقاد في وقته بأن رشيد رضا كان قائداً تحديثياً، وذلك بشكل صحيح لأنه كان مريداً مخلصاً لمحمد عبده وكان مستعداً لتبني تفسير للإسلام لكي يتناسب مع الأوضاع الحديثة، كما يلاحظ ذلك

على سبيل المثال من وجهة نظره حول مسألة فوائد القروض المصرفية. ولكن يبقى أنه تولى إعادة التفسير هذه باسم الإخلاص والدقة والأمانة للماضي السحيق أي فترة السلف الصالح، ولإعادة تبني تفسير القضايا المعاصرة على أساس من المصادر الأصولية للإسلام وهي القرآن والسنة.[36] ولكن هذا الطرح يثير سؤالاً محيراً: فهل كان رشيد رضا أصولياً؟ إن الإجابة المباشرة عن ذلك صعبة جداً، وكل ما يمكن أن يقال أن المعنى الدقيق لكلمة أصولي عندما تستخدم في محتوى الإسلام ممتنع عن التعريف؛ ولهذا السبب يلاحظ القارئ بأن استخدام هذه الكلمة لدينا سواء في هذا الكتاب هو استخدام نادر ولا يرد إلا عندما نكون مضطرين إليه. والمهم هو القول بأن رشيد رضا لم يكن يستخدم الكلمات دون أن يقصد ما يقول، فعلى العكس من ذلك كان يعرف جيداً أن القرآن والسنة كانا يتطلبان تفسيراً دقيقاً عند الرغبة في العودة إليهما في مناقشة القضايا العامة، لذلك فإنه كان مستعداً لوضع بعض النصوص جانباً عندما يلاحظ بأن ما هو وارد فيها قد يثير قضايا إشكالية ضمن الظروف السائدة التي يمكن أن تتعارض فيها النصوص مع مبادئ عامة مهيمنة.[37] ولكن في الوقت نفسه كان رشيد رضا حساساً تجاه خطر مقارنة قدرة الإسلام أو حتى هوية الإسلام بالأفكار الليبرالية الحديثة، إذ من الممكن للمرء أن ينتهي إلى تفريغ مبادئ الإسلام من جوهرها، وقد يترك البشر دون أن يكون لديهم سبب وجيه في رفضها، ولكن أيضاً قد يتركهم دون أن يكون لديهم سبب إيجابي للاقتناع والأخذ بها. ولهذا، فإنه إذا ما كانت الأصولية تعني جهداً سخياً لتعريف أصول دين ما ورفضاً للتزحزح عنها في اللحظة التي يتم تعريفها فيها، فإن رشيد رضا كان أصولياً بالفعل.[38] والواقع أن أي امرئ لديه معتقدات دينية قوية -أياً كان نوعها- يجب أن يوصف بأنه أصولي بهذا المعنى.

والحقيقة هي أن رشيد رضا، وكما هو الأمر الشائع بالنسبة لحركات الإسلام السياسي المعاصرة، كان يناضل على جبهتين؛ فقد كانت هناك معركة معهودة دائرة ضد التقليدية المفرطة والتمسك الشديد بالشكليات لعلماء الدين التقليديين الذين نظر إليهم بأنهم مسؤولون عن ركود الإسلام وضعفه، ومن ثم انتصار أعدائه عليه؛ والمعركة الأخرى ضد

أعداء الإسلام الحقيقيين. ولكن بشكل متزايد، فإن مصلحين من أمثال رشيد رضا كان لابد لهم من أن يتشاركوا مع علماء الدين في وجهة النظر الخاصة بأن العداء لم يكن سياسياً فقط بل كان أيديولوجياً أيضاً، فتغلغل أفكار غير إسلامية إلى بنية الجسد السياسي الإسلامي كانت أمراً مثيراً لحنق أولئك المفكرين ولرغبتهم في التصدي لذلك. وعليه، فإن التركيز أخذ في التحول التدريجي، فالحاجة إلى الإصلاح لم تُنس، ولكن كان من المهم أكثر تنقية الإسلام أولاً لكي يمكن إطلاق قوته المحركة، ويستعيد المسلمون كامل الثقة في دينهم.[39] وفي هذا السياق لابد من الإشارة إلى أمر مهم هو أن التركيز المشار إليه ساعد بقدر أقل على تطهير الإسلام من الخرافات والأساليب الصوفية التي سادت القرون الوسطى، أو من الأساليب الفقهية التقليدية، أو الأهم من ذلك تطهيره من البدع الجديدة والأفكار العلمانية الغربية التي كانت آخذة في الزحف عليه تحت شعار مقولات الحداثة. فوفقاً لرشيد رضا كان ذلك بمنزلة قناع لم يكن يراد به تقوية الإسلام عن طريق الاستفادة من الوسائل الغربية في التقدم، ولكنها كانت تهدف أكثر ما تهدف إلى حرمان الإسلام من أصوله القوية وغرس بذور التسوس الغربي في فكره وحضارته.[40] ولابد من الإشارة إلى أن ذلك التغير في التركيز هو بعيد عن أن يكون مكتملاً في الأعمال التي خلّفها رشيد رضا، ولكنه لايزال يتجه إلى جهتين؛ فهو من جانب يجسد الانتقال من الإصلاحية التحديثية التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر، ومن جانب آخر كان يجسد صحوة بأهمية الدين في حياة المسلمين، ذات أسس تقليدية ربما تشكل جزءاً من الأسس التي قامت عليها حركات الإسلام السياسي المعاصرة، وخاصة السلفية المنهج منها.

علي عبد الرازق

في العام 1925 نشر الشيخ علي عبد الرازق الذي عاش في الفترة 1888- 1966 رداً على رشيد رضا في كتاب أسماه **الإسلام وأصول الحكم**. وأدى صدور هذا الكتاب إلى وضع الأسس التي انطلق منها الحوار السياسي في مصر والعالم العربي، وربما العالم الإسلامي برمته. كان علي عبد الرازق أحد مريدي محمد عبده أيضاً رغم أنه كان قد درس

في جامعة أكسفورد البريطانية، وكان أيضاً أحد أساتذة جامعة الأزهر المرموقين، وهي جامعة عريقة تشكل مركزاً ذا صيت وسلطة بالنسبة للعلوم الدينية للمذهب السُّني.[41] كان كتاب علي عبد الرازق يحتوي على تبريرات لقيام الثورة التركية، ودفاع عن وجهة نظر الجمعية الوطنية التركية الخاصة بالفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، والأصل اللاديني للخلافة. وفي هذا السياق كان علي عبد الرازق يسعى إلى طرح مقولاته على أساس من أن الشريعة الإسلامية في شطرها المتعلق بالسنة النبوية لم تُرسِ أسساً محددة لإنشاء دولة، وأن الأدبيات الإسلامية جميعها لم تشر بشكل محدد إلى إقامة نظام سياسي معين. وتأسيساً على ذلك، فإن بعض المفكرين يطرح قائلاً بأنه للمرة الأولى في تاريخ المسلمين يتفق أكثر من مفكر إسلامي واحد في الرأي على التأكيد التنظيري الجلي للطبيعة التدينية المحض للإسلام، وإن كان بعضهم ذكر أن طرح علي عبد الرازق المشار إليه يفصح عن تأثره بطريقة وروح النقد الغربي.[42] كان رد علي عبد الرازق على رشيد رضا هو أنه لا علاقة للإسلام بالخلافة بالطريقة التي يفهمها عامة المسلمين. إن القواعد التي كان الرسول ﷺ قد وضعها تتعلق بقضايا محددة بالعبادة كالصلاة والصيام، وكانت في الواقع قواعد تتناسب مع الثقافة السائدة آنذاك، لبشر يعيشون في دولة بسيطة ذات حكومة نشأت بالفطرة وتمارس صلاحيات محدودة. وبهذا الشكل فإن علي عبد الرزاق كان قد تبنى الطرح الحديث القائل بأن الأنماط الاجتماعية للجوانب الدنيوية من الشريعة يمكن تغييرها لأنها مستقاة من ظروف تاريخية خاصة، الأمر الذي يعد خطوة متقدمة من عقلانية التفكير.[43] إن تفسير علي عبد الرازق للخلافة بهذا الشكل يقول بأنها من إنتاج التاريخ، ومؤسسة إنسانية اخترعها البشر عوضاً عن أن تكون ذات أصول إلهية مقدسة، فهي بذلك وظيفة سياسية دنيوية ليس لها معنى أو وظيفة دينية، وبأن عالمية الإسلام لا تكمن في بنيته السياسية، ولكن في الجانب الإيماني فيه وفي تعاليمه الدينية. وعليه، فإن هدف علي عبد الرازق كان هو الإتيان باجتهاد أو فتوى تمكن الأقطار العربية والإسلامية من أن تتطور سياسياً لكي تتمكن من التنافس مع الأمم الأخرى على أسس متساوية، مثله في ذلك مثل معظم التحديثيين والمصلحين الآخرين من العرب والمسلمين.[44]

والخلاصة في ذلك أن الصيغ الدستورية يمكن أن يعاد قولبتها من الأعلى إلى الأسفل، وفي الأمور السياسية يجب على البشر أن يستفيدوا من المنطق والتجربة، فجميع التصرفات السياسية متروكة لهم، ولمنطقهم وعقلانيتهم، وللأحكام التي يتوصلون إليها استناداً إلى العقل والمنطق والمبادئ السياسية القائمة. إن الدين لا يأمر بهذه الأشياء ولا يمنعها، وهو ببساطة يتركها للبشر لكي يوجد لديهم وفقاً لها سبيلاً للتوصل إلى قوانين المنطق، وإلى معرفة تجارب الأمم الأخرى وقواعد وفنون السياسة. إن للمسلمين كامل الحرية لتنظيم دولتهم الوطنية وفقاً للأحوال الاجتماعية والاقتصادية والفكرية القائمة في العصر الذي يعيشون فيه.[45] فعلي عبد الرازق كان يستشهد مرة أخرى بما يمكن تسميته بالنظرية "الأوتوقراطية" في التاريخ الإسلامي؛ فبغض النظر عن معرفتهم بأفلاطون وأرسطو فإن المسلمين لم يتمكنوا مع ذلك من تطوير علم سياسة خاص بهم، وذلك لأن دراسة الدساتير وتجارب الأمم الأخرى السياسية يمكن أن تؤدي إلى إغضاب نخبهم السياسية، أياً كانت الصيغة التي ظهرت بها.

إن الطرح الذي أتى به علي عبد الرازق كان ولايزال مثيراً ليس للاهتمام فقط، بل وللجدل أيضاً لأنه يورد بعض الملاحظات المهمة حول الإسلام الصحيح؛ فهو يقول إن الرسول ﷺ كانت لديه قوة خاصة وهبها إياه الخالق لكي تمكنه من المضي قدماً في تحقيق مهمته الفريدة، وتلك القوة كانت خاصة به وحده دون سواه، وهي لذلك مختلفة بشكل جذري عن السلطة السياسية للحاكم، سواء كان ذلك الحاكم ملكاً أو سلطاناً أو أميراً أو رئيس جمهورية أو غير ذلك من المسميات. وبالنسبة لوضع الرسول ﷺ كان الأمر لا يتعلق كثيراً بكون السياسة شأناً منفصلاً عن سواها من القضايا الأخرى ولكن لكونها تندرج تحت سلطة أشمل وأعلى مقاماً لكي تسود على شؤون الروح والبدن، وعلى الإدارة المدنية وكل ما يرتبط بتلك القضايا بعد ذلك. لقد كانت قوة الرسول ﷺ أكثر فاعلية من سلطة حكومة عادية؛ لأنها تتضمن قيادة طوعية عوضاً عن قيادة قسرية. وجميع الأحكام التي اتخذها الرسول ﷺ كانت تختلف عن وظائف أي حكومة مدنية حديثة. إن السلطة

السياسية بالمعنى المتعارف عليه ظهرت في المجتمع الإسلامي، ولكن ذلك حدث بعد وفاة الرسول، فهي لم تكن جزءاً مما أنزله الخالق على نبيه.[46]

وهنا تكمن النقطة المهمة، فذلك الطرح يبدو أنه أتى نتيجة تفكير عميق، لذلك فهو طرح أصيل ونبيه أيضاً. إن علي عبد الرازق لم يورط نفسه في هرطقة بالقول بأن سلطة الرسول ﷺ كانت روحية فقط وليست شاملة. وقد ينفعل القارئ العربي ذو التفكير الديني المتشدد من طرح من هذا القبيل لأنه كما أورده علي عبد الرازق يتقارب مع ما يسوقه الفكر الغربي من فصل تام بين الدين والسياسة. ولكن الواقع الصحيح لفكر علي عبد الرازق بعيد عن هذه المقاربة الشكلية، فنوع القيادة التي نسبها علي عبد الرازق إلى الرسول ﷺ تشبه كثيراً نوع القيادة التي ينسبها الثيولوجيون النصارى عادة إلى السيد المسيح. إن تحديد نطاق الإلهام والوحي، وتوسعة نطاق دور العقل التي نادى بها علي عبد الرازق تتشابه إلى حد كبير جداً مع ما أورده توماس أكويناس (أو توما الأكويني، كما اشتهر بالعربية) من أفكار للنصرانية في القرن الثالث عشر الميلادي. لقد كانت أفكار أكويناس بمنزلة المفاتيح التي مهدت الطريق أمام التنمية العلمية والسياسية للغرب؛ فهل كان علي عبد الرازق واقعاً في تلك الفترة تحت نفوذ المنظور الفكري الأوروبي؟[47]

إن السؤال المهم بالنسبة لدارسي الفكر السياسي العربي والإسلامي هو: هل كانت تفسيرات علي عبد الرازق لمهمة الرسول ﷺ تعتبر تفسيرات مقبولة وجديرة بالتصديق، أو تشكل ابتعاداً ليس عن الفكر الإسلامي التقليدي فقط بل عن جميع الممارسات السياسية التي حدثت في أثناء قيام دولة الرسول، وبعد ذلك دولة الخلافة الراشدة التي تبوأ فيها دور القيادة صحابته؟ وفي هذا السياق ليس من الصعب توجيه النقد إلى طروحات علي عبد الرازق حول الممارسات السياسية للإسلام في مراحله الأولى على أسس علمية. إن ذلك ليس من أهداف هذه الدراسة بشكل مباشر، ولكن يمكن القول بأن العديد من المفكرين العرب والغربيين أشاروا إلى أن هدفهم ليس نقد فكر علي عبد الرازق لمجرد النقد، ولكنهم ينظرون إلى فكره في نطاق أعم وأشمل ويرونه وقد مزج بين أمور سياسية

واجتماعية ضمن وضع واضح للأشياء.[48] إن ما قام به علي عبد الرازق هو توضيح ما هـو عملي وحقيقي من جانب، وما هو أمر واقع من جانب آخـر بالنـسبة للفـصل بـين الـدين والسياسة، وبين السلطة الدينية والسلطة السياسية، والتي مورست بشكل واقعـي خـلال مسيرة التاريخ الإسلامي، وكما تم فهمها تكتيكياً من قبل معظـم معاصريـه. ويبقـى بعـد ذلك أنه برر طرحه على أسس من الرغبة في الدفع بالمعرفة الدينية إلى الأمام.[49]

إن معظم السياسيين في العالم العربي والإسلامي الذين مارسوا السياسة خلال القرن العشرين فعلوا ذلك على أساس من كون أن السياسة مفصولة عن الدين، رغـم أن العديـد منهم حاول الاستخدام السياسي للإسلام وفقاً لخطوط تخدم مـصالحه الخاصـة بالبقـاء في السلطة. ولكن أياً من أولئك السياسيين، صغر شأنه أو كبر، لم يتجرأ على البوح بذلك، أي بالقول الصريح بالفصل بين الدين والسياسة. إن الطـرح الاجتهـادي التقليـدي وفلـسفة الفقه التقليدي، وخاصة وفقاً لفكر الماوردي وابن تيمية، تطرح بقوة التلاحم الشديد بـين ما هو ديني وما هو سياسي. ولقد كان ذلك هو فحوى ومحور الخطابة السياسية.[50]

وما إن نشر عبد الرازق أفكاره الجديدة حتى هرعت مؤسسة الأزهر فوراً إلى شجب الكتاب المنشور، وفُصل علي عبد الرازق من الجامعة، وعُزل عن وظيفته كقـاض شرعـي. ولم تلق أفكاره أي نوع من التأييد في الدوائر الدينية. وبمقارنة ما كتبه عبد الـرازق مـع مـا كتبه مفكرون آخرون كجوك ألب التركي فإنه كان بمقدور الأخير القول بفصل الدين عن السياسة نظراً إلى كونه عالم اجتماع، وأن يتم تجاهله من قبل النـاطقين باسـم الـدين بغـض النظر عن نفوذه القوي في الفكر السياسي التركي. أما بالنسبة لعبد الرازق فقد كان يكتـب بصفته متخصصاً في الدين وشيخَ دين أزهرياً وقاضياً شرعياً. لقد كان بإمكـان أطروحتـه أن تحرر المؤسسات السياسية والكثير من المؤسـسات الاجتماعيـة والقانونيـة والممارسـات السياسية فوراً وإلى الأبد من العراقيل التـي وضـعها أمامهـا التقليـديون والمحـافظون إلى درجة التطرف. ولكن الداعين إلى الجمود والأوصياء على النظرية الدينية رفضوا الانحنـاء أمام رياح التحديث.[51] وهنا تجدر الإشارة إلى أن عبد الرازق حاول ردم الهوة الواسعة بين

الخطابة اللفظية والممارسة الفعلية، ولكن الفئات الدينية المحافظة التي نصّبت نفسها وصياً على الإسلام والمدافع الوحيد عنه رفضت قبول، أو حتى تقبل، تلك الطريقة في ردم الهوة. إن الطريقة الأخرى الوحيدة لردم الهوة كانت عن طريق تجديد الإسلام السياسي، ما لم يختر المرء ألا يردمها مطلقاً، وهي الطريقة التي اتبعها منذ عهد بعيد من ينادون بالأساليب العملية في السياسة. وفي محتوى الإسلام أو مضمونه يمكن للمرء أن يرى علي عبد الرازق كثوري حقيقي، ربما هو "مارتن لوثر" المسلمين الذي كان جمال الدين الأفغاني يبشر به.[52]

رموز فكر الإخوان المسلمين

إن محمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق يعتبرون جميعاً نتاجاً متشابهاً للعهد الإصلاحي في العالم العربي، وقد تصرفوا على الصعيد السياسي كأفراد مستقلين وليس كرجال ينتمون إلى منظمات سياسية. كان محمد عبده يسعى إلى تقوية الإسلام ومصر بشكل خاص عبر التعليم وإصدار الأحكام القانونية،[53] وكان رشيد رضا يسعى إلى نشر منظومة متكاملة من الفكر العروبي والإسلامي عبر تحرير ونشر دورية دينية– سياسية؛ المنار،[54] وكان علي عبد الرازق يسعى إلى فتح باب الاجتهاد وفصل ما هو ديني عما هو سياسي. وكان للثلاثة جميعاً نفوذ قوي على مناخ الرأي، ولكن أياً منهم لم يحقق الكثير على طريق التغيير السياسي؛ وذلك لأن السياسة في العالم العربي كما هي الحال في أي مكان آخر خلال النصف الأول من القرن العشرين، كانت مسألة متعلقة بالحركات الجماهيرية وبالمنظمات، عوضاً عن أن تكون مرتبطة بأفراد أو بأفكار ومحاولات فردية.[55]

إن الدفع بوجهة النظر المناوئة لفكر رشيد رضا وعلي عبد الرازق وغيرهما من المفكرين الداعين إلى التقدم في العالم العربي حدث بعد سنوات قليلة، في محتوى مختلف، حيث أسس حسن البنا، وهو أحد مريدي وأتباع الأفغاني وعبده، جمعية الإخوان المسلمين.[56] في البداية كان هدف البنا المعلن هو نشر فكرة النظام الإسلامي في أوساطهم. وفي سعيهم لنشر أفكارهم أعاد حسن البنا وأتباعه التأكيد على شمولية الإسلام بمعنى أن رؤية الإسلام تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية، بما في ذلك السياسة والمجتمع

والاقتصاد. إن الإسلام وفقاً لهم هو إيمان وشعائر وشرائع، وهو وطن وهوية، وهو دين ودولة، وهو عاطفة وممارسة، وهو قرآن وسيف. وفي الوقت نفسه فإنهم أعادوا التأكيد أيضاً على أن الخلافة هي رأس المجتمع الإسلامي العالمي، وهذا يشكل فكرتهم العليا بالنسبة للسياسة، وإلى أن يتم تحقيق ذلك فإنهم يتفقون مع وجهة النظر الحديثة المنادية بالديمقراطية الدستورية لكل دولة إسلامية على حدة. ونظر حسن البنا إلى الولاء على أنه واجب مقدس، وحدد مصر على أنها تقع في موقع القلب بالنسبة لسائر الأمم، وكان لفلسطين أيضاً حظ وافر ضمن برامج الإخوان المسلمين وخططهم.[57]

لقد أبانت طروحات حسن البنا عن شكل جديد من الثقة بالنفس والجزم في الدفاع عنها وعن المعتقد، مصحوباً بإصرار شديد على رفض الثقافة الغربية والتدخل الاقتصادي والسياسي المصاحب لها. ومتبعاً خط الأفغاني نفسه، فرَّق حسن البنا بين التقدم الإنساني الذي أحرزه الغرب، وبين المادية الانحلالية السائدة فيه. لقد امتدت تلك النظرة السلبية تجاه العالم غير الإسلامي لكي تطال البشر الذين يعيشون في داخل المجتمع الإسلامي الذين انتهجوا طرقاً غربية في أنماط الحياة اليومية، وخاصة في مصر، وأسماهم الإخوان المسلمون بالعدو الداخلي. وتطورت تلك النظرة تجاه كل ما هو غربي عندما هاجم محمد الغزالي عام 1948 "الإمبرياليون المحليون".[58]

لقد كان الإخوان المسلمون شيئاً جديداً آنذاك؛ فقد شكلوا نوعاً جديداً من المجتمع الإسلامي، ومثَّلوا أول جهد منظم ومؤيد جماهيرياً في داخل المدن، يسعى للتمسك الشديد بالإسلام. وفي إطار شكلياتهم التنظيمية كان على أعضاء الحركة أداء قسم الولاء للقائد (أو المرشد بلغتهم). لقد كان الإخوان المسلمون يشكلون نمطاً من الفكر الديني يهدف إلى إعادة بناء المجتمع الإسلامي. وفي بداية حركتهم لم يكونوا ميالين بشكل خاص إلى استخدام وسائل العنف سبيلاً إلى الانتشار؛ فالبنا كان يعترف بأنه من الممكن تنظيم المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية في حالة واحدة فقط هي عندما تصبح رسالة الإخوان المسلمين مقبولة سلمياً، وبشكل واسع لدى عامة المسلمين.[59]

يذكر حسن البنـا أن الفلاسـفة يحـاولون فهـم هـذا العـالم، ولكـن هـدف الإخـوان المسلمين هو تغييره. وهنا، فإن صدى الحس الماركسي ربما يكون منعكساً بقـوة في العبـارة السابقة التي أوردها مؤسس حركة الإخوان المسلمين رغم أنه كان متردداً في الاعتراف أو جاهلاً بمصدرها الأصلي.[60] كان حسن البنا قد ولد في بلدة المحمدية الصغيرة في دلتا النيل التي تقع على بعد حوالي 90 ميلاً شمال غربي القاهرة. كان والده ساعاتياً بالإضافة إلى كونه إماماً ومعلماً في مسجد الحي الذي كان يعيش فيه هو وأسرته. وقد درس والد حـسن البنـا على يد محمد عبده في الأزهر، وكتب بعض الأعمال حول التقاليد والتشريعات الإسلامية، لذلك، فإن الابن نشأ في بيئة دينية قوية ذات حس إصلاحي. وفي فترة شبابه المبكـر انـضم حسن البنا إلى إحدى الطرق الصوفية وبقي نشطاً في صفوفها للعشرين سـنة التاليـة، وقـد تأثر أيضاً بشدة بقراءته لأعمال أبي حامد الغزالي التي استقى منها بـشكل خـاص فكـرة أن التعلم ليس بأمر يقبل عليه المرء بشكل مجرد ولكن يتعلم المرء لكي يـساعده علمـه الـذي يكتسبه في تحقيق حياة أفضل لنفسه.[61] جدير بالقول أنه في السادسة عشرة من عمره أرسل حسن البنا إلى دار العلوم في القاهرة لكي يتدرب كمدرس للغة العربية، ودار العلـوم هـي نتاج لما حدث من إصلاح في القرن التاسع عشر، والتي أصبحت فيما بعد حافظـاً للتقاليـد الإسلامية بطريقة مختلفة عن الجامعات الحديثة. وفي القاهرة أخذ حسن البنا يتردد بـشكل مستمر على دار الكتب التي كانت تدار من قبل حركة رشيد رضا السلفية، فكان قارئاً نهـماً لمجلة المنار، وتعرف على رشيد رضا نفسه، بالإضافة إلى تعرفه على العديد من تلامذة محمد عبده السابقين. وفي عام 1927، حين بلغ الحادية والعشرين من عمره تخرج في دار العلوم، وعيِّن في وظيفة في مدرسة ابتدائية في مدينة الإسماعيلية التي تعد المركز الرئيسي لشركة قناة السويس التي يسيطر عليها الأجانب، وعاصمة منطقة القناة المحتلة من قبل البريطانيين.[62]

وكمؤيد بشكل كامل لأفكار الأفغاني وعبده، وحامل لأفكـار رشـيد رضـا ومجلتـه، تأثر حسن البنا بعمق إلى درجة الإحباط مما كان يراه من سير مصر نحو ما بـدا أنـه الاتجـاه المعاكس لما كان يجب أن تسير عليه. فقد كانت في حالة من الفوضى الـسياسية والتـشرذم، وفي تدهور متزايد للأخلاق، واحترام متناقص للتقاليد والأديان، وشغف واسع الانتشار

بالثقافة الغربية العلمانية في أوساط الفئات الاجتماعية العليا والوسطى، واستقلال شكلي بسبب الاحتلال البريطاني والسيطرة الأجنبية على الاقتصاد. وتجسد كل ذلك في الإسماعيلية من خلال المساكن الفخمة التي كان يقطنها الأجانب الذين كانوا ينظرون بدونية إلى بيوت عمالهم المزرية التي كانت على مرمى البصر من مساكنهم. والنتيجة هي أن شباب مصر كانوا يرثون أخلاقاً فاسدة ويتشبعون بها، ومحبطين من الشكوك في مستقبلهم والواقع الذي كانوا يعيشون فيه، ومشحونين بغضب قد ينفجر في أي لحظة.[63] لذلك، فإن حسن البنا قرر أن مهمته في الحياة هي أن يقلب تلك الأوضاع الفاسدة رأساً على عقب، وأن يعيد مصر إلى الطريق القويم، فقام بتدريس الأطفال خلال النهار وذويهم في المساء، وعقد مجالس نقاش في المدرسة وفي المسجد وفي المقاهي الشعبية، وسعى إلى التأثير على قادة المجتمع. وبهذه الطريقة استطاع حسن البنا أن يكوِّن لنفسه أتباعاً ومريدين من أوساط الفقراء والمعدمين من العمال المشتغلين في المعسكرات والمرافق البريطانية والأجنبية الموجودة في المدينة. ومن خلال التقائه بهم وتعليمهم استطاع أن يقنعهم بأنهم كعرب وكمسلمين ليس لهم شأن وكرامة، فهم ليسوا أكثر من أجراء تابعين للأجانب ولا يملكون شيئاً سوى الدماء التي تسيل في عروقهم. لذلك فإن عليهم الالتفاف حوله لكي يعملوا معاً للتخلص من الأوضاع المتردية التي يعيشون فيها. وقد استجاب العديد منهم لدعوته وأيدوه وناصروه.[64]

وبذلك تأسست حركة الإخوان المسلمين، ومع قدوم عام 1932 أصبح لها 15 فرعاً، و500 فرع في عام 1940، ونحو 2000 فرع في عام 1949 تضم في صفوفها نحو 500 ألف عضو ناشط بالإضافة إلى العديد من المناصرين.[65] ويصف عالم التاريخ الأمريكي المعروف ريتشارد ميتشل الحركة في كتابه القيم الذي وضعه حولها بأنها أول حركة جماهيرية منظمة تنظيماً دقيقاً وتلقى التأييد الواسع في المجتمع. وهي بالتأكيد حركة ذات أصول حضرية هدفها تحقيق قدرة الإسلام في العصر الحديث على اللحاق بمتغيرات العالم الحديث. وقد انبهر ميتشل الذي كان يحضر بشكل منتظم اجتماعات الإخوان المسلمين لمدة عام ونصف ما بين 1953-1954، بالعدد المرتفع من الأعضاء النشطاء الذين كانوا يرتدون الملابس

الغربية وينتمون إلى موظفي الدولة ويحظون بقدر ما من التعليم على النمط الغربي؛ كالطلاب، وموظفي الخدمة المدنية، والمدرسين، والمهندسين، والمحاسبين، والصحفيين، والأطباء وغيرهم. وبهذا الصدد يعتقد ميتشل أن العضوية المبدئية في الحركة في الثلاثينيات كانت من أوساط الريفيين والفئات العمالية، وأن الأعضاء الذين انضموا إليها لاحقاً في الأربعينيات وأمطروا الحركة بعددهم الهائل قدموا من أوساط الفئات الاجتماعية الحضرية الدنيا، ولكن الأعضاء النشطاء الذين صاغوا شكل الحركة النهائي على الصعيد السياسي جاؤوا من أوساط الفئات الحضرية الوسطى المتعلمة. إنه يرى الحركة كجزء من الجهد الرامي إلى إعادة مأسسة الحياة الدينية لأولئك الذين لايزال التزامهم بالتقاليد والدين قوياً، ولكنهم أصبحوا في الوقت نفسه وبشكل فعلي متأثرين بقوى التغريب، كما أنه يراها حركة لا تهدف فقط إلى تشريب الحاضر شيئاً من حس الماضي بل أيضاً إلى إعادة تعريف الماضي في صيغ ذات معنى للحاضر.[66]

إن أصول النشطاء التي تعود إلى الفئات الاجتماعية الوسطى تنعكس أيضاً بدرجة ما في أفكار وبرامج حركة الإخوان المسلمين كالعداء تجاه السيطرة الاقتصادية الأجنبية وضد النخبة الحاكمة الملكية التي تساهلت تجاه الاستعمار والإمبريالية، ولكنها عارضت الصراع الاجتماعي على صعيد الأعمال الاقتصادية، ونادت بالتناغم بين العمال والإدارة وملاك الأرض والزراع. ولكن في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين عندما كانت معظم الصناعة المصرية مملوكة من قبل الأجانب، كان الإخوان المسلمون مدافعين نشيطين عن العمال ضد الاستغلال، وكسبوا نفوذاً كبيراً في وسط الحركة العمالية.[67]

وبعد أن كانت حركة الإخوان المسلمين مركزة في البداية على الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي، أصبحت منظمة سياسية بشكل متزايد عبر عدائها للاحتلال البريطاني ودعمها للعرب الفلسطينيين في صراعهم ضد إسرائيل والصهيونية. لقد نظر الإخوان المسلمون إلى فلسطين على أنها قلب العالم العربي، والرابط بين الشعوب المسلمة، وإلى القدس على أنها ثالث الأراضي الإسلامية المقدسة. ومن الوقت الذي حدث فيه

الإضراب العربي العام والعصيان في فلسطين ما بين العامين 1936 و1937 قدم الإخوان المسلمون الدعم المعنوي والمالي للفلسطينيين، وفي عام 1948 أرسلوا متطوعين للمشاركة في الحرب ضد إسرائيل التي كانت قد أسست دولتها هناك، وذلك قبل أن تعلن الحكومة المصرية الحرب ضد الدولة الجديدة.[68] ووفقاً لريتشارد ميتشل، فإن حسن البنا خاطب مريديه عام 1943 قائلاً لهم: إنكم لستم أعضاء في جمعية خيرية ولا في حزب سياسي، ولا في جمعية شعبية اختطت لنفسها أهدافاً محدودة، بل أنتم روح جديدة في قلب هذه الأمة لكي تعطوها حياة بواسطة القرآن.[69]

والواقع أن حركة الإخوان المسلمين كانت منظمة سياسية وقد عرّفت نفسها رسمياً بأنها كذلك، إلى جانب كونها ذات أهداف أخرى، ابتداء من عام 1939 فصاعداً. ولكنها لم تكن تشبه الطراز القديم لحزب سياسي يتكون من مجموعة قليلة من الأعيان كملاك الأرض والمثقفين الذين يلتقون ببعضهم للتخطيط لمؤامرة أو يدبرون مكيدة يستخدمونها في معاركهم الانتخابية. لقد كانت منظمة جماهيرية تحمل في تكوينها بعض خصائص العقد الزمني الذي تكونت وتطورت فيه وهو عقد الثلاثينيات. ولم تسعَ الحركة فقط إلى تنظيم آراء أتباعها السياسية، ولكن إلى تنظيم كامل منهجهم في الحياة أيضاً عبر شبكة من الأندية وخدمات الرفاهية الاجتماعية. وزودت أعضاءها بالتدريب الرياضي، ونظمتهم في مجموعات من الجوالة الذين أصبحوا في مراحل لاحقة كتائب، تم استبدالها في مراحل متقدمة من عمر الحركة بأجهزة سرية خاصة كانت مهمتها التحضير للعنف وتنفيذه، وبعبارة أخرى خوض المعارك المسلحة. وبشكل مبدئي كانت الحركة تعارض الحزبية السياسية معتبرة أن الأحزاب تعمل بالضرورة على تفريق شمل الأمة التي يفضل استخدام طاقتها وتعبئتها في صالح الإسلام. لقد كان للحركة قائدها ذو الشخصية الكاريزمية الذي يستثير همم الكوادر ويحظى بطاعة تلك الكوادر العمياء. وكانت تنظم أعضاءها عبر شبكة من الخلايا أو الأسر التي تتكون كل واحدة منها من خمسة أعضاء.[70]

لقد أتاحت الحرب العالمية الثانية وتداعياتها على مصر، والتي أدخلت القُطر في مشكلة صعبة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، الفرصة للإخوان المسلمين للعب دور رئيس في السياسة المصرية.[71] فكانت مصر قد عانت من انهيار الأسواق العالمية ومن متطلبات الحرب الداعمة للمجهود الحربي البريطاني، ونتج عن ذلك تحقيق مكاسب للبعض سواء بالنسبة للرواتب التي يتقاضونها أو الأرباح التي يحققونها من العمليات الاقتصادية الجارية، ولكن حدث أيضاً نقص في السلع الاستهلاكية طالت آثاره الجميع تقريباً. لقد كانت مصر محايدة إزاء الحرب من الناحية الرسمية، ولكنها كانت في الواقع القاعدة التي خاضت منها بريطانيا معركة ضارية لكي تصمد المنطقة أمام الهجوم الألماني. وكان الشعور الوطني المعادي لبريطانيا قوياً جداً، وقد استُغل ذلك بكفاءة من قبل الدعاية السياسية لدول المحور. وكان البريطانيون حريصين على تجنب أية قلاقل تقع خلف ظهورهم، وبسبب ذلك احتاجوا إلى حكومة مصرية ذات تأييد شعبي حقيقي.

وفي فبراير 1942 وجد الملك فاروق قصره محاطاً بالدبابات البريطانية، فاستسلم للمطالب البريطانية عن طريق تعيين حكومة من حزب الوفد. وكان لذلك تأثيره الشديد بالنسبة لتقويض مصداقية العرش الذي تعرض للمهانة، والانتقاص جزئياً من قيمة حزب الوفد الذي وإن كان ذا شعبية حقيقية فقد قبل السلطة على أنها هدية من البريطانيين، وأصبحت عليه نتيجة لذلك مسؤولية إدارة اقتصاد الحرب. ومع نهاية عام 1944 كان الملك قادراً على حل حكومة الوفد، وابتداءً من ذلك التاريخ وحتى عام 1951 حكم مصر عبر سلسلة من حكومات الأقليات التي لا تمثل كامل الشعب ضمن مناخ من العنف والقلاقل.[72] وفي وسط كل ذلك كان وضع حركة الإخوان المسلمين غامضاً لأنها عارضت سياسات الملك الخاصة بالوطنية والتدين والقواعد الاجتماعية، في نفس الوقت الذي عارضت فيه أيضاً الوفد وخاصة النزعات اليسارية والاشتراكية التي كانت قائمة في أوساط بعض أعضائه والتي برزت بقوة في نهاية الحرب؛ بسبب عدم الاستقرار الاقتصادي، وأيضاً بسبب تنامي سمعة ونفوذ الاتحاد السوفيتي في مصر. وبدا حسن البنا

ذاته وكأنه كان يأمل بأن يجبر الملك على التوصل إلى اتفاق معه، وأن يعطي حركة الإخوان المسلمين وضعاً مهيمناً في هيكل الدولة، وذلك في الوقت الذي كان فيه مستشارو الملك يعتقدون أنه كان يمكنهم استخدام الإخوان المسلمين كسلاح ضد الوفد، ولكن لم يكن أيٌّ من الجانبين مستعداً لتقديم تنازلات سياسية. وفي جميع الأحوال، فإن الجماهير التي كانت تتبع الإخوان المسلمين أعطتهم دعماً سياسياً جعلهم يرون أنفسهم في وضع ليس من صالحهم فيه تقديم تنازلات.[73]

وبشكل مطرد أصبحت الحكومة منذرة بتدخل الإخوان المسلمين في القلاقل والعنف، وخاصة خلال عام 1948 حينما تأججت العواطف بشكل أكبر بسبب الحرب الفلسطينية وأداء الجيش المصري المحبط في تلك الحرب. ومع نهاية ذلك العام، وكرد فعل على سلسلة من حوادث العنف، حلت الحكومة رسمياً حركة الإخوان المسلمين واعتقلت معظم أعضائها الكبار، عدا حسن البنا. وبعد ثلاثة أسابيع من ذلك أطلقت النار على رئيس الوزراء النقراشي باشا الذي قتل على يد عضو صغير السن من الإخوان المسلمين؛[74] ونتيجة لذلك وفي 12 فبراير 1949 قُتل حسن البنا بدوره على يد أحد ضباط الشرطة السريين. وعليه، فإن الحركة لم تستعد عافيتها بشكل كامل بعد أن قتل مؤسسها، ولكنها لسنوات خمس لاحقة بقيت قوة مهمة ومؤثرة في السياسة المصرية، وبدت في البداية وكأنها كانت تتمتع بعلاقات تفضيلية مع الضباط الأحرار الذين كان يقودهم جمال عبد الناصر.[75] ويشير إدوارد مورتايمر إلى أن أحد المتعاونين مع مجموعة الضباط الأحرار في داخل الجيش المصري، وهو أنور السادات كان له اتصال بحسن البنا باكراً منذ عام 1940. ويبدو بأن جمال عبد الناصر نفسه كان قد تأثر بأفكار الحركة ابتداءً بعام 1944. وتجدر الإشارة إلى أن جمال عبد الناصر والأعضاء الآخرين في مجموعة الضباط الأحرار كانت لهم قواسم مشتركة مع الإخوان المسلمين في مرحلة ما قبل قيام ثورة 23 يوليو 1952. تلك القواسم المشتركة تتمثل في الغضب الشديد من رضوخ الملك للبريطانيين، والحنق من التدهور الحاصل للمجتمع المصري وعدم العدالة الاجتماعية السائدة فيه، ونفاد الصبر من

الطريقة التي كانت تجري فيها السياسات البرلمانية، والعداء للشيوعية ولأية أيديولوجية من شأنها أن تفرِّق شمل الأمة المصرية. وقد زاد تقدير الضباط الأحرار وإعجابهم بالإخوان المسلمين خلال حرب فلسطين عندما شاهدوا أن الإخوان المسلمين كانوا مستعدين للقتال والموت إلى جانبهم، في الوقت الذي كان فيه الملك والسياسيون سعيدين بترك الجيش المصري وهو يواجه مصيره وحده.[76]

وقبل أن ينفذ الضباط الأحرار خطتهم الانقلابية عام 1952، اتصلوا بحركة الإخوان المسلمين وكلفوها بعدد من مهمات الإسناد التي اتضح فيما بعد بأنها لم تكن ضرورية؛ لأن الانقلاب لم يواجه أي نوع من المقاومة. لقد شعر الإخوان المسلمون في ذلك الوقت، ربما بشكل له ما يبرره، بأنهم صنعوا الثورة وشاركوا فيها، وتوقعوا أن يعود عليهم ذلك بفوائد سياسية. وفي الظاهر بدوا وكأن نجمهم في سطوع عندما استثنتهم الحكومة الجديدة من الحظر العام الذي فرضته على نشاط جميع الأحزاب والجماعات السياسية في يناير 1953، ولكن سرعان ما اتضح أن عبد الناصر ورفاقه لم تكن لديهم النية لا في مشاركة السلطة مع الإخوان المسلمين ولا في إقامة حكومة إسلامية في مصر. وبدلاً من ذلك تبنى الضباط الأحرار مقولة أن "الدين لله والوطن للجميع". وفي يناير 1954، وبعد فشل محاولة الحكومة السيطرة على تنظيم حركة الإخوان المسلمين من الداخل، تراجعت عن قرارها الذي اتخذته في السنة السابقة، وتم حل تنظيم الإخوان المسلمين مرة أخرى بشكل رسمي.[77] ولكن لاحقاً وبعد شهرين فقط تم إعادة النظر في ذلك القرار وألغي، وذلك عندما كان جمال عبد الناصر في تراجع تكتيكي أمام التأييد الشعبي الذي كان يلقاه الجنرال محمد نجيب بصفته رئيساً للدولة الجديدة. في تلك المرحلة كان عبد الناصر يعمل على إزاحة محمد نجيب من واجهة السلطة، الأمر الذي دفع بنجيب إلى رفع العديد من شعارات المعارضة في وجه القوة السياسية المتنامية لعبد الناصر، وإن كان ذلك قد حدث لفترة قصيرة فقط قبل أن يوضع نجيب رهن الإقامة الجبرية. ولكن الصراع بين النظام الحاكم الجديد والإخوان المسلمين بقي مستمراً وآخذاً في أن يصبح شديداً طوال

عام 1954، وذلك مع كون حركة الإخوان المسلمين في تدهور سريع بسبب افتقادها إلى قيادة قوية وسلسلة واضحة من تراتب تلك القيادة، إلى أن حدثت محاولة فاشلة لاغتيال عبد الناصر على يد أحد نشطاء الإخوان المسلمين في أكتوبر 1954، فيما عُرف بحادثة المنشية. تلك المحاولة وفرت العذر الشرعي والحجة الدافعة لعبد الناصر للانقضاض على حركة الإخوان المسلمين والقضاء عليها، فقد أعدم مجموعة من قادتها وسجن الآلاف من أعضائها النشطاء.[78]

وفي فترة ما بعد عام 1954 اضطُر الإخوان المسلمين إلى اللجوء إلى العمل السري متعمدين الإظهار بأن حركتهم لم يعد لها وجود لأسباب عملية تتعلق بالرغبة في المحافظة على ما تبقى من فلول الحركة، بعد أن انقض عليها النظام الجديد، ولجأ العديد من أعضائها الذين أطلق سراحهم أو تمكنوا من تفادي الاعتقال إلى الخارج في الأقطار العربية الأخرى. ولم يواجهوا صعوبة في الحصول على من يرغب في استضافتهم ومنحهم التأييد المادي والمعنوي؛ وذلك لأن الحركة في ذلك الوقت كانت قد أسست لنفسها فروعاً في العديد من البلاد العربية الأخرى، فبين عامي 1942 و1945 زار حسن البنا بنفسه عدداً من البلاد العربية وأسس فيها فروعاً للإخوان المسلمين.[79] وفي عام 1948 كانت حركة الإخوان قادرة على تشكيل فيلقها العسكري الخاص بها في فلسطين لخوض الحرب ضد إسرائيل، وذلك بالإضافة إلى المتطوعين الذين أرسلوا من مصر. وكان قائد تلك الفيالق هو مصطفى السباعي الذي أصبح فيما بعد قائد الإخوان المسلمين في سورية. وفي الضفة الشرقية من نهر الأردن تشكلت مجموعة مستقلة من الفدائيين بقيادة محمد عبدالرحمن خليفة الذي كان محامياً شاباً. وفي سبتمبر 1954، وفي قمة الصراع بين الإخوان ونظام عبد الناصر عقد مؤتمر في دمشق حضره ممثلون عن جمعيات الإخوان المسلمين في العراق والأردن والسودان وسورية ومصر. وجرِّد قادة الوفد المصري الذين حضروا المؤتمر بمن فيهم عبدالحكيم عابدين، من جنسيتهم المصرية وبقوا في المنفى، وتولى أحدهم وهو سعيد رمضان قيادة الحركة في المنفى، وأخذ في التنقل بين بلدان عدة مع اتخاذه جنيف مركزاً

لإقامته الدائمة، حيث أنشأ مركزاً للدراسات الإسلامية، كما أجرى الترتيبات اللازمة لإنشاء مجلة **الدعوة** في بيروت، وهي المجلة الناطقة باسم الإخوان المسلمين. وأقام ناشط آخر من الإخوان هو كامل إسماعيل الشريف في الأردن، حيث أصبح في حقبة تالية وزيراً للأوقاف، في حين أن أخاه محمد الشريف أصبح رئيساً لتحرير صحيفة **الدستور** الأردنية الموالية للحكومة.[80]

سيد قطب

يعد سيد قطب من أهم المفكرين الذين كان لهم تأثير قوي جداً في حركة الإخوان المسلمين. كان سيد قطب الذي ولد في أسيوط عام 1906، متأثراً بأبي الأعلى المودودي، ولكن نظريته حول الإسلام كانت خاصة به ومميزة عما عداها. كان قطب شاعراً ومعلماً، لم يتزوج في حياته قط، وعانى طوال حياته من صحة معتلة. وقادته الوظيفة التي كان يشغلها في وزارة المعارف إلى الحصول على بعثة للدراسة في الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة من عام 1948 إلى 1950. وعندما وصل إليها أصابته صدمة ثقافية من درجة العنصرية والحرية الجنسية الموجودة في المجتمع. لقد وصف أمريكا بأنها بلد في قمة القدرة على الإنتاج والتنظيم والمنطق والعمل الجاد، ولكنها في الحضيض بالنسبة للقيم الاجتماعية والإنسانية والأخلاق والعواطف.[81]

انضم سيد قطب إلى حركة الإخوان المسلمين، وكان مستشاراً ثقافياً بارزاً لحركة الضباط الأحرار خلال ثورة عام 1952 في مصر. ولكن بعد فترة قصيرة، أوصلته أفكاره السياسية المرتبطة بفكر الإخوان المسلمين إلى الاصطدام بأفكار جمال عبد الناصر. وفي عام 1953 أصبح سيد قطب رئيساً لتحرير جريدة **الإخوان**، ولكن في السنة التالية قامت الحكومة المصرية بمنع الإخوان المسلمين من النشاط السياسي، واعتقل سيد قطب وقادة الحركة الآخرون عام 1954، وبقي قطب رهن الاعتقال حتى عام 1964. ويبدو أنه تعرض لمعاملة سيئة وقاسية في السجن بما في ذلك التعذيب، الأمر الذي فاقم مشاكله

الصحية وزاد من وهن جسده. لقد أودع سيد قطب السجن في الفترة التي تعرضت فيها أعداد كبيرة من الإخوان المسلمين للتنكيل من قبل أجهزة الأمن المصرية، بما في ذلك التصفيات الجسدية، وخاصة عام 1957. وفي العام 1959-1960 قرأ قطب كتاباً مهماً للوطني الفرنسي المعروف أليكس كاريل هو كتاب **الإنسان ذلك المجهول** *L'Homme, Cet inconnu* الذي صدر عام 1935. ناقش كاريل في كتابه الآثار الأخلاقية السلبية للتطور المادي، وقال إن المطلوب في تلك المرحلة هو أن تتشكل نخبة زاهدة لكي تنقذ الجنس البشري من الآثار السلبية للديمقراطية الغربية. ويبدو أنه من خلال قراءة هذا الكتاب شعر سيد قطب بأن جميع مكونات المعادلة قد بدأت تأخذ مكانها الطبيعي في نمط تفكيره. لذلك، فإن عناصر فكر نقد الغرب التي تشبع بها سيد قطب أثرت بشكل ملحوظ في الحركة السياسية الإسلامية المتطرفة الحديثة التي أسهم سيد قطب إسهاماً كبيراً في بلورتها.[82]

في عام 1964 أُطلق سراح سيد قطب من السجن، وقد أخذ يجاهر بأنه يؤمن إيماناً مطلقاً بأن الأيديولوجيا التي يحملها الإخوان المسلمون ذات طابع اجتماعي مميز، ولا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال على خطأ. وكان سيد قطب قد قال في كتابه المشهور الواسع الانتشار **معالم في الطريق** بأن النظم الاجتماعية ذات نوعين فقط؛ فإما أن يوجد نظام إسلامي حقيقي؛ أو نظام جاهلي، أي النظام الذي ساد في الفترة التي سبقت الإسلام. ومنطقياً، فإن ذلك كان يعني أن واجب المسلمين الحقيقيين هو أن يعلنوا الجهاد ضد الكفار والحكومة المستبدة التي كانت تضطهدهم. ويبدو أن سيد قطب كان يعلم أن الأحوال السياسية في مصر لم تكن واعدة بالنسبة لفكر وأوضاع الإخوان المسلمين العامة، ولكنه شعر أيضاً بأنه من الخطأ ترك النظام غير التقي وغير العادل في الاستمرار من دون تحدٍّ، ألم يقل الرسول ﷺ «من رأى منكم منكراً فليقومه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»؟[83] ونتيجة لذلك اعتُقل سيد قطب مرة أخرى عام 1965 واتهم بقيادة تنظيم انقلابي.

وبالنسبة لجمال عبد الناصر ورفاقه الآخرين من الضباط الأحرار بدا الأمر أنه يحمل شيئاً من الصحة بالنسبة للاتهامات التي وجهت إلى الإخوان المسلمين بالتخطيط لاغتيالهم. ولعلمه بأنه كان سيجرَّم لا محالة لم يحاول سيد قطب أن ينفي التهمة عن نفسه، ولكنه قام بالدفاع السياسي عنها هادفاً إلى التركيز على أن الثورة ضد الدولة الوطنية كان مبرراً. وكانت النتيجة هي أن تطفو إلى السطح حقيقة الفرق العميق بين أيديولوجية الإخوان المسلمين وبين الوطنية الاشتراكية والعروبية التي كان يحملها وينادي بها جمال عبد الناصر ورفاقه من الضباط الأحرار. وفي نظر المدعي العام والمحكمة، فإن الاعتراف بالولاء لأي كيان خارج نطاق الدولة، وقبول أموال من الخارج هي في حد ذاتها تصرفات تدل على خيانة الوطن. وركزت الصحافة بشكل أساسي على أن حركة الإخوان المسلمين لم تقبل بأن الولاء للوطن مقدم على كل الولاءات الأخرى. وقد أثبتت إجابات قطب على المدعي العام ذلك، فبالنسبة له الوطن الحقيقي ليس حدوداً على الخريطة ولكنه ممثَّل بجماعة المؤمنين.[84]

لقد كان سيد قطب يحمل أفكاراً سياسية مناوئة جداً للأوضاع القائمة؛ فقد كان يقول إن جميع أولئك الذين يعارضون أسلمة المجتمع والدولة، وعلى رأسهم من يفترض بأنهم حكام مسلمون، يجب أن يتم النظر إليهم ومعاملتهم كأصحاب الجاهلية، وأن العنف ضد نظمهم أمر مبرر، وأن النظام المصري الحاكم هو بالتأكيد غير إسلامي وجاهلي. لذلك، فإن إسقاطه من سدة الحكم أمر مشروع. ونتيجة لهذه الأفكار تم إعادة اعتقاله عام 1965 بتهمة قيادة تمرد مسلح، وأعدم في العام الذي تلاه.[85]

يمكن أن يصنف سيد قطب ضمن أكثر المفكرين الإسلاميين أصالة في القرن العشرين، لأنه تبنى فكراً جديداً حول الإسلام. فبالنسبة له يعتبر القرآن حاوياً كل شيء يريد أي إنسان أن يعلمه. كان سيد قطب مناوئاً للحداثة نظراً لرفضه الحاجة إلى تعلم أي شيء من الغرب حول المجتمع والسياسة، وكذلك رفضه أي مقارنة أو مساواة بين القيم الإسلامية والقيم الغربية؛ فهو يقول في هذا الصدد إن الإسلام في مجمله يقدم للبشرية

جمعاء المثال الأصلح لإقامة نظام سياسي، وهو مثال لم يوجد شيء مثله في النظم الأخرى المعروفة لدى العالم، قبل أن تنزل الرسالة المحمدية في القرن السابع الميلادي. ويشدد على أن الإسلام لا يسعى لتقليد أي نظام آخر أو إيجاد روابط أو تشابه بينه وبين الآخرين، فهو يقدم حلولاً مستقلة لمشاكل البشرية، ويجب علينا أن نكون حريصين على ألا ننسبه إلى مبادئ ونظريات أخرى لكي نشرحه وفقاً لطروحاتها. فالإسلام فلسفة شاملة ووحدة مترابطة، لو دخل إليه أي عنصر خارجي فإن ذلك قد يعني تدميره. إنه يشبه آلة راقية الصنع لو أدخل إليها أي جسد غريب فإنها ستتلف تماماً بسبب ذلك.[86]

ومن جانب آخر، فإن تعاليم الإسلام حول العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي ليست مقصورة على التشريعات القديمة، فهي قابلة للتحديث، ولكن السؤالين هما: من يقوم بالتحديث؟ وكيف يتم إدخال ذلك إليها؟ وقد كان سيد قطب راديكالياً في طرح هذين السؤالين؛ فهو يقول بأن المنهج الفريد للإسلام يتصف بالحيوية والانسجام والضمنية. إنها ضمنية الحقائق الكبرى التي لا يمكن التعبير عنها بالكلمات ولكن يشار إليها ضمنياً. إن الإسلام كما يقول قطب هو تصور وإدراك وفهم وفكرة وبديهة ورؤية، أو هو شيء يتم تصوره أو تخيله. لذلك، فإن مربط الفرس بالنسبة للفهم الصحيح للإسلام يكمن في رهافة وحساسية المرء ذاته وليس في أي شيء آخر.[87]

وعليه يمكن القول بأن سيد قطب كان في تفكيره يقع ضمن التقليد الخاص بالتمسك بالوحي الصرف، ولكنه يعطيه معنى جديداً؛ وذلك لأن ما يدافع عنه هو شكل مباشر وشخصي ومدرك بالحس من فهم الوحي. فإذا ما تُرك الإنسان لضميره وروحه بمساعدة من الدين فإنه سيكون قادراً على تحقيق فهم مناسب لهذا الكون. وقياساً على ذلك، فإن النظرية السياسية في الإسلام تقف على أساس من الضمير، عوضاً عن قيامها على القانون. إن هذا المنهج في التفكير لايميز سيد قطب تماماً عن فكر المودودي فقط، بل يميزه أيضاً عن الفكر الإسلامي التقليدي برمته.[88]

وبالنسبة لسيد قطب فإن المعرفة مرتبطة أيضاً بممارسة دور فعال في الحركة الإسلامية، فهو يقول في هذا الصدد إن التصور الإسلامي والنظام الذي يقوم على أساس ذلك سينفعان أولئك الذين تقدم لهم في حالة واحدة فقط هي عندما يكونون ضالعين في حركة إسلامية فعلية. لذلك، فإن شروحات سيد قطب القرآنية هي تفسيرات حركية سياسية، إلى درجة أنه يمكن القول بوجود تشابه جزئي في المنهج بين فكر سيد قطب وفكر كل من فريدريك نيتشه وكارل ماركس.[89] إن نظرية سيد قطب حول المعرفة تركت مجال إعادة تفسير الإسلام على الصعيدين الاجتماعي والسياسي مفتوحاً على مصراعيه، وبطريقة ما فكأنه يقول إن أي شيء ممكن، فعندما يتعلق الأمر بالتنظيم الإسلامي الفعلي للمجتمع والدولة، يدافع سيد قطب عن حكومة الأمة وعن الشورى، مستخدماً بشكل مخصوص لغة إسلامية لكي يشرح بواسطتها صيغة من صيغ التمثيل الديمقراطي. ولكنه على شاكلة جميع المتشددين الإسلاميين لم يكن مهتماً كثيراً بالصيغة الدستورية، فعندما يتم تحرير القلب من الخضوع لحكم البشر ويتم إخضاعه بشكل كامل لحاكمية الخالق وحده، فإن كل أمر آخر سيستقيم. وكان سيد قطب أيضاً أكثر وضوحاً بالنسبة للرفاهية الاجتماعية؛ فوفقاً له يحق لكل فرد الحصول على الرعاية الصحية، وعلى فرص التعليم نفسها، فإذا لم يستطع المجتمع تحقيق ذلك بوسائله الخاصة يصبح من مهمة الدولة وواجبها القيام به.[90]

بالنسبة لسيد قطب وأولئك الذين يفكرون على طريقته، الدين يسود على السياسة، وفي كتابة **معالم في الطريق** لا يوجد تأكيد على وجود عالم اجتماعي منظم وقابل للتنبؤ به. إن حديث سيد قطب سياسي ولكن بطريقة غير اعتيادية؛ فهو يحاول في طرحه التأثير على أفكار وأفعال البشر بطريقة سيكولوجية قلقة، من شأنها أن تخلق في الفرد عدم القدرة على إعادة بناء الحقيقة كما هي، بل وتدفعه إلى الابتعاد عن تلك الحقيقة. لذلك يمكن القول إن في تفكير سيد قطب شيئاً من التأثر بالشخصانية أو الفردية الغربية وما يرتبط بها من وجودية. وقد يكون هذا الجانب لم يدرس بعد بشكل دقيق، وخاصة من قبل الدارسين

العرب، ولكن الدلائل على ذلك تتضح من الطرائق التي يعبر بها سيد قطب عن نفسه عند تطرقه لمواضيع السياسة. إن منهجه في التفكير يجعل تفسيره للإسلام ذاتياً وشخصياً وربما غير موضوعي. إذاً فالحقيقة، وبالتالي السلطة لديه، تستمَد من تصور جمالي أو فني ذاتي. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفعل لديه يجب ألا يكون مرتبطاً أو ذا علاقة بالنتائج أو التداعيات، فالمؤمن الحقيقي سيقوم بفعل الأشياء التي يجب عليه القيام بها دون التفكير أو الاهتمام بالنتائج. إن الفهم الذي يجب أن يكون سائداً هو الطاعة الكاملة للخالق مقترنة بالجهاد والشهادة.[91]

وبالتأكيد، فإن هذه الفكرة نمط من منهج باطني ذي معنى روحي صرف يرتبط بكون الإيمان ذا علاقة بالاتصال المباشر بالله عن طريق التأمل أو الرؤيا أو النور الباطني، بمعنى أن الإيمان ذو معنى روحي غير بادٍ للحواس أو مدرك بالعقل. وهنا سؤال ملحٌّ يطرح نفسه: هل للصوفية تأثير على من يدلي بطرح من هذا القبيل؟ ربما تكون الإجابة نعم، ولكن بالتأكيد لم يكن سيد قطب يهدف إلى شيء من هذا؛ لأنه يوجد بون شاسع بين فكر الإخوان المسلمين والصوفية، وما يهمنا في الأمر هو أن سيد قطب يطرح أفكاره بثقة، وهو متأكد بتساوي جميع المسلمين فيما يتعلق بقدرتهم على فهم الوحي.[92]

وبالنسبة للوسائل التي يمكن بها التوصل إلى مجتمع ودولة إسلامية، اتخذ سيد قطب موقفاً غامض المعنى، لا يكاد يدرك، ومثيراً للاهتمام، وهو ما ينسجم مع الكثير من المبادئ والممارسات التي انتهجها الحكام والساسة العرب والمسلمون منذ انتهاء دولة الخلافة الراشدة؛ فهو أولاً ينظر إلى العالم من منظور ثنائي حاد، فهو ينقسم إلى حزب الله الذي يتبع أصحابه تعاليم الخالق، وحزب الشيطان الذي لا يتبع أصحابه تعاليم الخالق. والإسلام مشتبك في معركة أزلية ضد غير المسلمين. وقد يظهر ذلك في صيغة صراع على ما تنتجه الأرض من خيرات، أو على قواعد عسكرية، ولكن المعركة في حقيقتها هي صراع الأفكار بعضها ضد بعض. وبالنسبة لسيد قطب، فإن صراع التحرير الخاص بالجهاد لا ينتهي حتى تعود جميع الأديان إلى الله، وهذا ما يطلق عليه سيد قطب الثورة.[93]

إن الوسائل التي يمكن أن تستخدم في هذا الصدد تعتمد على الظروف، وعلى ما يفعله العدو الجاهلي، والتكتيك الأساسي لها هو الدعوة، ويمكن إقامة الدولة الإسلامية في حالة واحدة فقط، هي عندما تدخل العامة في الإسلام الصحيح. ومادامت حرية الحديث والتعبير عن الأفكار ليست مهددة فمن الأنسب استخدام الوسائل السلمية في نشر الدعوة، وعندما يتم منع حرية الحديث والتعبير عن الأفكار، فإن الجهاد يصبح مطلوباً. لذلك، فإن سيد قطب أصبح الملهم التنظيري للجماعات الإسلامية التي كانت على استعداد لاستخدام وسائل العنف المادي لتحقيق أهدافها السياسية في الدول العربية،[94] وإن لم يطرح هو ذاته على أنه ذو أحقية في تبوُّء مركز القيادة الدينية.

وبذلك يمكن القول بأن حركة الإخوان المسلمين عالمية النظرة بشكل واضح، عوضاً عن أن تكون حركة وطنية، برغم أنها في بعض الأوقات بدت وكأنها حركة طليعية تعكس العواطف الشعبية، وخاصة في مصر خلال الأربعينيات. وهذا الطرح يضع أمامنا سؤالاً مهماً: هل هي بالفعل منظمة عالمية أم أن ذلك مجرد اسم استخدم من قبل مجموعات مختلفة من البشر يعيشون في أقطار عدة ويحملون الأفكار نفسها دون وجود رابط فعلي بينهم؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست ممكنة لأن الواقع لم يكن واضحاً في أي وقت، ولكن عبر الجزء الأعظم من تاريخ الحركة، فإن الأمر الأخير يبدو الأقرب إلى الحقيقة، وخاصة عندما يقرأ المرء أفكار شخصيات فاعلة ضمن حركة الإخوان المسلمين كحسن الترابي. وبالتأكيد فإن تشكل مجموعات الإخوان المسلمين خارج مصر الذي كان حاصلاً قبل عام 1954 جاء نتيجة لأعمال الدعوة والاستقطاب التي مارسها حسن البنا ورفاقه، فحركة الإخوان المسلمين المصرية كان لديها دائرة دولية نشطة.[95] ولكن عمل تلك الدائرة لم يكن – فيما يبدو – ممارسة سيطرة على الفروع الخارجية، ولكن فقط للاتصال بها وتبادل المعلومات والدعاية السياسية وتنظيم النشاطات الخاصة بالتضامن عندما تنشأ الحاجة إلى ذلك. ووفقاً لما هو معروف عن تنظيم الحركة الرسمي، لا توجد مؤسسة في داخلها تضطلع باتخاذ القرار مركزياً.

ولم يكن الإخوان المسلمون المصريون، منذ عام 1954، في وضع يستطيعون من خلاله توفير مركز تنظيمي قيادي للحركة على مستوى العالم العربي، ولكن رحيل المبعدين المصريين من أعضاء الحركة إلى العديد من البلاد العربية ساعد على تقوية الاتصالات غير الرسمية بين المجموعات في كل قطر على حدة. ولم يتضح شيء من الرابط الرسمي بين مجموعات الإخوان المسلمين المنتشرة في البلاد العربية حتى نهاية السبعينيات، وظهر مؤشر قابل للتساؤل على ذلك عندما ظهر في عام 1978 في النسخة الخاصة بالعالم العربي من الكتاب المشهور *Who is Who in the Arab World*، وصف لشخصية عبدالرحمن خليفة المرشد العام للإخوان المسلمين في الأردن، يقول فيه عن نفسه بأنه «نائب رئيس المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين في العالم العربي».[96] وبالإضافة إلى ذلك، فإن عبدالرحمن خليفة كان يصدر تصريحات بصفته المتحدث الرسمي العالمي للإخوان المسلمين، فقد حدث ذلك مثلاً عندما دان اتفاقية السلام التي عقدها أنور السادات مع إسرائيل. وصرحت زينب الغزالي إحدى قيادات المنظمات النسائية في داخل حركة الإخوان المسلمين المصرية منذ أيام حسن البنا قائلة في مقابلة عقدت معها عام 1981 بأنه أصبح الآن وجود لمنظمة عالمية للإخوان المسلمين ستستمر في العمل إلى أن تقيم الدولة الإسلامية. ولكن عندما سئلت أسئلة مباشرة ودقيقة حول وجود حركة من هذا القبيل، ومقر المنظمة التي تتحدث عنها، ومتى تشكلت، ومن هم أعضاؤها، وما هي أهدافها؟ أجابت بأن كل ما تستطيع قوله إن ذلك كان حلماً عاش أعضاء الحركة حياتهم لرؤيته وهو يصبح حقيقة ملموسة، وليس من شأنها أن تفصح عن أية معلومات عنها.[97]

الفصل الثالث

علاقة الدين بالسياسة والتفعيل السياسي للإسلام

إن من الصعب جداً على الإنسان البسيط أن يستوعب كيف يمكن أن تكون للدين علاقة عضوية وطيدة بالسياسة، فالافتراض الأساسي لدى عامة المسلمين في العصر الحديث هو أن الإسلام جزء من حياتهم الخاصة يقومون عن طريق اعتناقه بعبادة خالقهم. وبعبارة أخرى فقد وجدوا أنفسهم على وجه هذه البسيطة وهم مسلمون، وأسلافهم مسلمون، والإسلام عقيدتهم وليس لهم علاقة باختيار الحاكم أو نظام الحكم استناداً إلى كونهم يدينون بالإسلام. فالحاكم ونظام حكمه موجودان بحكم الأمر الواقع وليس لهم علاقة بوجوده في مركز السلطة أو بكيفية إدارته لشؤون البلاد والعباد. وبالتأكيد، فإن تلك الفكرة ترسخت في أذهان العرب والمسلمين منذ انتهاء دولة الخلافة الراشدة وقيام الدولة الأموية. وإن كانت قد ظهرت استثناءات نادرة في التاريخ العربي الإسلامي لاختيار الخلفاء، فإن النمط الذي ساد في أزمان بني أمية وبني العباس، والعثمانيين الذين انهارت دولة الخلافة في عهدهم وقامت على أنقاضها الدول الوطنية المستقلة الموجودة الآن في المنطقة، بقي مستمراً إلى زمننا هذا.[1] ولكن في أوساط المتعلمين الذين قرؤوا الإسلام الصحيح وفهموه، وقرأوا التاريخ الإسلامي في أيامه الأولى، فإن الأفق يتسع بالنسبة لهذا الشأن لكي يشمل جميع ما سجله التاريخ الإسلامي في كل قرن، ويصبح من الواضح أن الإسلام بالنسبة لهم ليس بحركة روحية خالصة، بمعنى أن المتعلمين يرون أن ما اعتقده المسلمون العاديون منذ الخلافة الأموية حتى الآن هو أمر استثنائي وعرَضي بالنسبة لصحيح الإسلام.[2]

عبر التاريخ الإنساني يعتبر الدين ذا علاقة أساسية بمجمل حياة المجتمع البشري، ولا يستثنى من ذلك الجانب السياسي منها. حتى بالنسبة للتعاليم الدينية الخالصة للمسيحية، التي عرف عنها في العموم بأنها لاعلاقة لها بالسياسة، توجد جوانب لا يمكن

القول بأنها غير سياسية أو ليست بذات علاقة بالسياسة؛ فإنجيل العهد الجديد توجد فيه تعاليم تعتبر بمنزلة أرضية أساسية تشير إلى أنه يوجد وعي بحقيقة أن فلسطين كانت قد ضمت إلى الإمبراطورية الرومانية بعد أن أصبحت مسيحية لأسباب تتعلق بقدسية الأماكن الموجودة فيها. والمقصود هنا هو القول بأن شأناً دينياً حرك واعزاً سياسياً أدى إلى غزو فلسطين والاستيلاء عليها من قبل الرومان.[3] وتشير المصادر التاريخية الغربية إلى أن الحركة المسيحية التي كانت وليدة آنذاك تبنت الصمت السياسي ليس لأنه يوجد فيها مبدأ عضوي دائماً يفصل بين الدين والسياسة، ولكن لأن ذلك التوجه يعتبر حكمة سياسية في ظل الظروف التي سادت في الزمان والمكان الذي ظهرت فيه.

أما في حالة الإسلام فبرغم عدم وجود قوة سياسية للمسلمين الأوائل في السنوات الاثنتي عشرة الأولى من الدعوة، فإنه لم يوجد تغير مفاجئ في توجهاتهم عندما هاجروا إلى المدينة عام 622 للميلاد، بل بدؤوا بالتدريج في تكوين سلطتهم السياسية. ومنذ أن ظهرت الدعوة إلى الإسلام كانت موجهة إلى قوم أو أمة وإلى قبيلة أو جماعة بمعنى أنها موجهة إلى جسد سياسي كان العرب يألفونه، أياً كان نوع ذلك الجسد السياسي. وعندما اتهمت قريش محمداً ﷺ بأنه صاحب تطلعات سياسية نزل عليه الوحي ليجيبهم بأنه إنما أرسل إليهم لكي يحذرهم ويهديهم فقط. لقد كان ذلك التحذير لكامل المجتمع الذي تشكل فيه الممارسات الخاطئة، كعبادة الأصنام وشرب الخمر ولعب الميسر والتباهي بالذات والقوة الشخصية، نمطاً اجتماعياً سائداً يخالف شرع الله، ففي نظر الإسلام عند بداية الدعوة كانت تلك الممارسات الخاطئة سبيلاً من شأنه أن يقود المجتمع إلى كارثة، ولكي يتم إصلاح تلك الممارسات الخاطئة فمن الضروري وجود شيء يتوجه إلى الممارسات القائمة ويصلحها أولاً.[4] وربما تعكس الآية التي تشير إلى أن الرسول ليس بمسيطر على أهل مكة،[5] الشعور الموجود في أوساط بعضهم بأنه كان يشكل خطراً عليهم. لقد كان مصدر الخطر يكمن كما كانوا يعتقدون في أن يستحوذ الرسول على القوة السياسية التي يسيطر عبرها فعلياً عليهم؛ لأنه كان لديه قدر من المعرفة يفوق قدرة البشر العاديين، ومن خلال ذلك كان يمكنه أن يميز بين الخير الذي يفيد الجماعة والشر الذي يتربص بها

أكثر من سائر البشر. إن من شأن ذلك أن يوضح كيف أن ارتباط دعوته بالسياسة أمر سهل التمييز حتى من قبل معارضيه.[6]

ومن الجدير بالذكر عند هذه النقطة أنه برغم أن اللغات الأوروبية تسمي محمداً ﷺ بالنبي prophet، فإن مسماه الدارج في العربية هو رسول الله. والقرآن يسميه بالاسمين: النبي والرسول، ويتحدث عنه على أنه واحد من ضمن أنبياء ورسل عديدين. وفي الوقت الذي تم فيه النظر إليه في القرآن على أنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وحامل الرسالة الإلهية إلى البشرية، تم النظر إليه أيضاً وبشكل خاص على أنه يحمل رسالة تحذير. وفي الفترة التي وجد فيها في المدينة كان مصطلح رسول الله ربما يعني بأنه قد بعث للقيام بأمر ما، وذلك الأمر ذو طبيعة خاصة كالقيام بإدارة بعض شؤون المدينة بالإضافة إلى توصيل الرسالة التي كلف بحملها. لذلك، فإن مصطلح رسول الله يوضح أن المهمة العملية والسياسية التي شارك فيها كانت تكليفاً من الخالق، وليست شأناً مارسه باختياره.[7]

وإذا ما تم النظر بشكل أكثر اتساعاً إلى العلاقة بين الدين والسياسة، فمن المفيد الأخذ في الاعتبار أولاً مكانة الدين في حياة الفرد. ففي حالة الشخص الذي يشكل الدين بالنسبة له شيئاً مهماً وليس مجرد اعتناقاً شكلياً، ربما يمكننا التركيز على نقطتين: الأولى، أن أفكار الدين الذي ينتمي إليه تشكل الإطار الفكري الذي يرى أن جميع نشاطاته تنضوي تحت مظلته. وانطلاقاً من ذلك تكتسب نشاطاته أهميتها وتجعله ينطلق بها إلى مجال أوسع؛ الأمر الذي يجعله في المحصلة النهائية يأخذ في الاعتبار أن تلك العلاقة ربما تؤثر على خطته العامة في الحياة بطرق محددة. وثانياً، لأن الدين يجلب وعياً بالمحتوى الأعم الذي توجد فيه الأهداف المحتملة لحياة الإنسان، فمن الممكن لها أن تولّد واعزاً دينياً لنشاطاته، والواقع أنه من دون وجود الواعز الذي يوفره الدين، فإن بعض النشاطات لايمكن أن يتم القيام بها. من هاتين النقطتين يلاحظ أن الدين له وضع مركزي في حياة الإنسان ليس لأنه يحدد العديد من التفاصيل – برغم أنه في بعض الحالات قد يفعل ذلك – ولكن لأنه يعطي الإنسان تطلعات عامة، ويساعده على تركيز طاقاته على ضوء تلك التطلعات.[8]

ولكن حين يتم النظر إلى الدين بطريقة فردية، أي عندما يتم النظر إليه منفصلاً عن الطقوس والشعائر والعبادات ويهتم بشكل رئيس بالأمور المتعلقة بمبادئ الفرد الأخلاقية، فإنه سيكون له علاقة محدودة بالسياسة. وإذا ما تعارضت بعض تعاليمه الخاصة بأخلاق الفرد مع الأفكار الأخلاقية المقبولة لدى الجماعة أو المفروضة من قبل الدولة فإنه يوجد احتمال لنشوب صراع اجتماعي، فعندما أدخلت الاشتراكية في بعض البلاد العربية مثلاً، وصودرت الملكيات الخاصة بناء على ذلك تعارضت المبادئ التي ينادي بها الإسلام ويؤمن بها المجتمع مع سياسات الدولة.[9]

يوجد للتعاون بين الجماعة مكانة خاصة في الإسلام استمرت منذ ظهوره وحتى هذه اللحظة، والإسلام له علاقة بالسياسة والتنظيم الاجتماعي للجماعة من البداية. وصحيح أنه عند ظهور الإسلام كان يوجد تركيز على حقيقة أن دخول الإنسان الجنة أو النار جزاءً له على أعماله التي يقوم بها على أساس فردي، ولكن مع مرور الوقت كانت النظرة العامة للمسلمين أن من يدخل الإسلام وينطق بالشهادتين ويعيش كفرد ينتمي إلى جماعة المسلمين تصبح له شفاعة عند الخالق، وإن كان قد اقترف الذنوب. وبسبب هذا التركيز على التعاون الاجتماعي، والظروف الخاصة بنشأته والمتعلقة بسيطرة المسلمين الأوائل على السلطة السياسية؛ لم ينشأ لدى المسلمين عقد اجتماعي،[10] مقارنة بما هو موجود لدى المسيحية، حيث يوجد عقد بين الكنيسة والعالم. إن الجماعة العادية كانت دائماً جماعة مسلمة بشكل كامل، وحتى عندما وجد أفراد غير مسلمين يعيشون في وسطها كان يجب عليهم العيش كجماعات لها أسلوبها الخاص في الحياة، من حيث طرق العبادة والاختلاط المجتمعي. ويتبع ذلك أيضاً أنه بالنسبة للمسلمين يوجد تفريق أقل بين ما هو ديني وما هو دنيوي.[11]

وبالإضافة إلى ذلك يمكن القول بأن الأديان لا توجد فيها مقولات سياسية ملحقة بها، وما يمكن إيجاده هو أن الدين يفصِّل في بعض الأحيان المقولات السياسية للمنطقة التي يظهر فيها. وبالتأكيد، فإن هذه هي حالة الإسلام؛ ففي وسط القبائل في الجزيرة

العربية كانت توجد في الأصل درجة كبيرة من التعاون الاجتماعي مثلما كان حاصلاً في أي بقعة أخرى من العالم. ولكن في مكة قبل ظهور الإسلام كانت الحالة التجارية المزدهرة تعمل على تفكيك التعاون القوي بين القبائل. ويمكن القول بأن الإسلام أعاد ذلك التعاون الاجتماعي إلى ما كان عليه أصلاً.[12] ويمكن أن يعزى انتشار الإسلام الواسع في إفريقيا الاستوائية خلال المئتي سنة الماضية إلى تمكنه من المحافظة على الشعور الخاص بالتعاون بين الجماعة. وبالفعل، فإن تعاون الأمة هو المبدأ المهم الذي أسهم به الدين الإسلامي في المجال السياسي. والمقولات السياسية الأخرى التي استمدت من القبائل الرُّحل لم يثبت أنها كانت مناسبة للاستخدام في دولة الخلافة المترامية الأطراف، أو حتى في الولايات الإسلامية الكبيرة الحجم الحضرية الطابع. لذلك، فبالرغم من السمعة التي اكتسبها الإسلام بأنه دين سياسي، فإنه من خلال الممارسة لم ينجح المسلمون كثيراً على الصعيد السياسي؛ فبعض مقولات الإسلام السياسية الأولى أوقف العمل بها. وحيث نجح المسلمون في تحقيق ترتيبات سياسية مقبولة وقادرة على الأداء، فإن ذلك كان يعود في الراجح إلى إدخال مقولات جديدة مستمدة من ثقافات المناطق التي تم فتحها وضمها إلى دولة الإسلام. والمثال على ذلك ما حدث في بلاد فارس، حيث تم الاستفادة من الثقافة التوسعية للإمبراطورية الفارسية على صعيد الإدارة.[13]

وفي الوقت الذي يمكن فيه القول بأن تقوية تعاون الأمة عائد إلى روح الدين الإسلامي، ربما يكون للدين أيضاً تأثيرات سياسية ذات طبيعة عارضة؛ فالحج إلى الديار المقدسة لابد من أن يكون قد ساعد المسلمين دائماً على إدراك أكبر لتعاون الأمة، وذلك بالإضافة إلى وظيفة الحج الدينية. ولكن في العصر الحديث ومع سهولة وسائل الاتصال بين مختلف أرجاء العالم يعمل الحج على تشجيع علاقات الأُخوة بين المسلمين من كافة أرجاء العالم، ويساهم في توحيد قلوبهم. وعلى النسق نفسه، تستخدم بعض حكومات البلاد العربية والإسلامية الحديثة بوعي خطبة صلاة الجمعة لأغراض سياسية، إذ تقوم الحكومات المعاصرة، التي تحاول الإثبات لشعوبها بأن سياساتها تتخذ وفقاً لأحكام

الشريعة، بالتأثير على الخطباء بطرقها الخاصة لقول كل ما هو في صالحها، عاملة بذلك على تحقيق أهداف سياسية من خلال ما يقوله الخطيب.[14]

الموقف التقليدي للمسلمين تجاه السلطة السياسية

تشير كافة الأديان السماوية إلى أن الخالق قد تدخل في التاريخ الإنساني في الوقت المناسب والمكان المناسب مباشرة وبشكل حاسم، مرة واحدة وإلى الأبد عن طريق إظهار نوره لبني البشر في صور مختلفة وغير مباشرة. ويعتقد المسيحيون أن الخالق تجلى بنفسه في صورة بشر، وخلّص الطبيعة البشرية من ذنوبها عن طريق جعلها خاصة به.[15] وبالنسبة للمسلمين، وإلى حدما اليهود، فإن تلك الفكرة تعتبر تجديفاً لأنها تنتقص من وحدانية الخالق المطلقة، وتفتح الباب واسعاً أمام الوثنية. ويعتقد المسلمون بأن كلمة الله تم إيصالها إلى البشرية عن طريق الرسول محمد ﷺ، وهو أحد خلق الله، اصطفاه الخالق لكي يصبح رسولاً له. وبشكل واضح، كان الرسول ذا صفات خاصة وهبه الله إياها كنبي وآخر المرسلين، ولكن لا يوجد مسلم واحد يؤمن بأن الرسول كان مخلوقاً آخر يختلف عن بني البشر في شيء، أو أنه هو الذي أتى بكلام الله من عنده أو قام بتأليفه. إن كل ما قام به الرسول ﷺ هو إيصال كلام الله الذي أنزله الخالق عليه عن طريق الوحي، حيث قام بحفظ ما لقنه إياه الوحي، ثم أعاد ما حفظه على صحابته وغيرهم من المسلمين.[16]

وبالرجوع إلى كتابات المستشرقين والرحالة الغربيين في المنطقة العربية، نجد أن العديد منهم، إن لم يكن جلهم، وخاصة في العصور القديمة، يصفون عامة المسلمين بأنهم "المحمديون" Muhammadans، وهذه صفة مرفوضة لدى المسلمين؛ لأن عامة المسلمين ليسوا مجرد أتباع لمحمد ولكنهم بشر قبلوا كلمة الله وآمنوا بها وخضعوا لمشيئة خالقهم خضوعاً تاماً. وكلمة إسلام تعني الخضوع والاستسلام للخالق، والمسلمون هم أولئك الذين يخضعون لمشيئة الخالق. ولكون محمد ﷺ رسولاً ونبياً اصطفاه الله من بين خلقه وكرّمه بحمل رسالته إليهم، فإن أهمية ذلك تعود إلى كونه الواسطة البشرية التي تم عن طريقها إيصال كلمة الله.[17] إن الاعتقاد الذي يؤكد به المسلم إيمانه يتكون من جملة واحدة

هي "لا إله إلا الله محمد رسول الله". من جانب آخر، فإن المسيحيين يعتقدون أن التدخل المقدس حصل في فلسطين، في الوقت الذي كانت فيه تلك الأرض جزءاً من الإمبراطورية الرومانية. لقد كان للإمبراطورية الرومانية منافسها الأكبر وهي الإمبراطورية الساسانية في فارس، في وقت كانت فيه الإمبراطوريتان تحارب إحداهما الأخرى إلى درجة الإنهاك الشديد، وكانت كلتاهما على وشك الانهيار التام. إن تلك الاختلافات في المكان والزمان كان لها تأثير مهم على مبادئ كلا المعتقدين بالنسبة للسلطة السياسية.[18]

وتشير المصادر الغربية إلى أن السيد المسيح ولد وسط جماعة كانت ديانتها اليهودية، وهذا بمنزلة تعبير عن استقلالها الوطني في وقت كان فيه ذلك الاستقلال في طريقه إلى أن يسحق. وبسبب القوة العظيمة للإمبراطورية الرومانية في ذلك الوقت كان من الممكن لأي صحوة للدين اليهودي في صيغته الوطنية أن تقود إلى كارثة، وأن ذلك حدث بالفعل بعد وفاة المسيح بأربعين عاماً. ويعتقد إدوارد مورتايمر بأن المسيح قدم للبشرية فكرته للخلاص من ذلك المسار المسدود عن طريق طرح تفسير غير سياسي لليهودية؛ فقد قال إن دعوته لا تخص العالم الدنيوي المعيش. وفي الوقت الذي قال فيه إنه هو القائد الوطني الذي تنبأ به الأنبياء اليهود، فإنه أوجد خلاصاً للبشرية من ذنوبها في العالم القادم فقط، ويمكن تحقيق ذلك من قبل الأفراد عبر الإيمان والأمل والعطاء، عوضاً عن أن يكون ذلك من قبل الأمة عن طريق الثورة المنظمة. وبالمعنى الضمني، فإن الخلاص بهذا المعنى لم يكن محفوظاً لليهود وحدهم فقط. وبعد وفاة المسيح أصبحت المسيحية دعوة لجميع الذين عانوا تحت الإمبراطورية الرومانية لكي يحلموا بعالم أفضل.[19] ويبقى أن فكرة الدين غير السياسي لم تكن رواية واحدة، حيث كان بإمكان الإمبراطورية الرومانية ذاتها أن تأخذها على علاتها. والتعبير الخاص بالولاء الذي توقعته الإمبراطورية من قبل أتباعها كان أن يعترفوا بقدسية الإمبراطور. ولأن المسيحيين رفضوا ذلك فقد تم اضطهادهم بدرجات متفاوتة من الشدة، إلى أن جاء اليوم الذي أصبح فيه الإمبراطور ذاته مسيحياً وذلك بعد ثلاثة قرون من وفاة المسيح. وما إن حصل ذلك حتى أصبحت المسيحية ديانة سياسية. فقد أصبح أمراً طبيعياً جداً أن يُتوقع من أي حاكم مسيحي أن يتبع التعاليم المسيحية لكي

يدفع إلى الأمام بمبدأ مسيحي حقيقي، وأن يمنع البدع والهرطقة. ومضت ألفية كاملة أو أكثر قبل أن تخرج إلى الوجود مدرسة فكرية سياسية تقول بأن المعتقد الديني مسألة تخص الأفراد، ويجب على الدولة ألا تشغل بالها بها.[20]

لقد قاد ذلك العديد من المفكرين ذوي الخلفيات المسيحية إلى أن يتوقعوا شيئاً مشابهاً أن يحدث في عالم الإسلام، ولكن ذلك يوضح سوء فهم كبير جداً؛ لأنه في جميع المجتمعات الإسلامية لم يوجد مؤسسة كنسية، فمجتمع المؤمنين الذي قام حول الرسول ﷺ كان من البداية صيغة يمكن أن تسمى دولة. لقد ولد الرسول وترعرع في مكة في أواخر القرن السادس للميلاد، وكانت مكة مدينة تجارية غنية، وزاد من تدفق الثروة عليها أنها مكان للحج، فإن النظام القبلي القائم في الصحارى المحيطة بها كان في بداية مسيرته نحو الانفراط، وذلك بسبب تصرف الأغنياء بصلافة وأنانية في الوقت الذي كانت فيه الفئات الاجتماعية الضعيفة تعيش حياة مزرية. والوحي الذي بدأ الرسول ﷺ في تلقيه كان يهاجم ذلك النوع من الظلم والأنانية التي كان يمارسها الأغنياء، بالإضافة إلى مهاجمته عبادة الأصنام.[21] وفيما يتعلق الأمر بموقف الرسول من السياسة يلاحظ أنه لم يكن لديه أي طموحات سياسية، ولكن لأنه كان ينتقد الفئات الحاكمة والغنية وأُسس قوتها في المجتمع؛ فقد عاملته على أساس أنه يسعى للسلطة، فأصبحت الحياة في مكة قاسية عليه وعلى أصحابه إلى أن غادرها مهاجراً حوالي عام 622 للميلاد مع رهط من صحابته، قابلاً الدعوة للعيش في واحة يثرب التي سميت فيما بعد بالمدينة. لذلك نجد أن المسلمين بعد ذلك حينما أرادوا أن يضعوا تقويماً خاصاً بهم، اتخذوا من حادثة الهجرة إلى المدينة أساساً للتقويم، مطلقين عليه التقويم الهجري، وهو اختيار ذو دلالة عظيمة؛ لأنه لم يستمد لا من تاريخ ميلاد حامل الدعوة ولا من بداية نزول الوحي عليه، ولكن من بداية تأسيس دولة الرسول في المدينة.[22]

وفي مكة كان المؤمنون الأوائل مميزين عن بقية أفراد المجتمع عن طريق معتقدهم وممارساتهم الدينية، ولكن عندما هاجر الرسول إلى المدينة مارس من بداية وصوله إليها دوراً سياسياً، حيث وحَّد عشائر المدينة وقد فرقتها الخلافات وكادت يثرب بكاملها أن

تتمزق بسبب ذلك. وتم معاملة المهاجرين مع الرسول معاملة خاصة لأنهم صحابته الذين أخذوا في تعليم أهل يثرب مبادئ الإسلام وأصوله. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً أصبح دخول الفرد إلى الإسلام يعني انضمامه إلى مجتمع فيه الولاء لله ورسوله يتفوق على الولاءات القبلية، ومُنع المسلمون من الاعتداء على المسلمين الآخرين، أو من مناصرة أقربائهم من غير المسلمين على إخوانهم المسلمين. وسرعان ما أخذ المسلمون ينظرون إلى الرسول ﷺ على أنه قائدهم السياسي والعسكري.[23] وبحلول موعد وفاته عام 632 للميلاد لم يقتصر نفوذ أصحابه ومن آمنوا به على حكم المدينة ومكة، ولكنهم أصبحوا القوة المهيمنة على كافة أجزاء جزيرة العرب. وخلال عشرين سنة من ذلك التاريخ استطاعت دولتهم أن تسقط الإمبراطورية الفارسية وتفتح التخوم الآسيوية من أراضي الدولة الرومانية عدا الأناضول. وبعد مئة سنة من وفاة الرسول ﷺ تأسست إمبراطورية قوية تمتد من بلاد البنجاب شرقاً إلى بلاد المغرب غرباً، ومن سمرقند شمالاً إلى الصحراء الكبرى جنوباً.

وحكم تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف خليفة رسول الله الذي يحكم بمشيئة الله، ولكن الخلفاء لم يكونوا خلفاء النبي بوصفهم ورثة له، فبوصفه رسولاً ليس من الممكن أن يكون له وريث، والقرآن الذي نزل عليه عن طريق الوحي اكتمل، وهو كنبي كان خاتم الأنبياء والمرسلين، والدين الذي أرسل به صالح لجميع بني البشر ولكل الأزمان. إن هذا الواقع حقيقة إيمانية لجميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وكل من لا يؤمن بذلك يعتبر غير مقبول كمسلم من قبل الذين يؤمنون به. والخلفاء الذين جاؤوا بعد الرسول ليسوا بأنبياء ولكنهم قادة سياسيون للمسلمين. وكان أولهم وهو أبوبكر الصديق قد كلّفه الرسول ﷺ أن يؤم المسلمين في الصلاة بدلاً عنه خلال فترة مرضه قبل أن ترفع روحه إلى بارئها. ولكن أبابكر كان لابد له من أن يكيف وضعه كخليفة مع قرارات أهل الحل والعقد من المسلمين بعد وفاة الرسول.[24]

لذلك يمكن القول بأن الخلفاء الأوائل قاموا بتوفير القيادتين الروحية والدنيوية، ولكن المسلمين الأوائل لم يفرقوا بين القيادتين، فقد افترضوا بأن الفرد الصالح صلاحاً

تاماً من حيث التقوى والورع هو الذي يستطيع أن يوفر الحكم الصالح، وأن الوظيفة الأساسية للحكم هي التأكد من طاعة شرع الله كما جاء بذلك القرآن، بالإضافة إلى أنه في الممارسة الفعلية كان من الواجب تفسير ما ورد في القرآن، وتعزيز الأحكام التي تتعامل مع شؤون الفرد والمجتمع بما ورد في السنة النبوية. فإذا كان الحكم سيئاً، فإن ذلك ليس مرده أن الرجال الأتقياء لا يعرفون كيف يحكمون، ولكن لأن الحكام انحرفوا ولم يعودوا أتقياء وصالحين.[25] وعليه، فإن الثورات السياسية أو الاجتماعية كانت دائماً تبرَّر ضمن مقولات وصيغ دينية، وما بدا للمؤرخين والمستعربين بأنه أمر يشبه صراعاً ملكياً على السلطة السياسية أصبح انقسامات عميقة في المذهب الديني.[26]

ومع الوقت، وبما يشبه النظم المثالية الأخرى من الحكومة القائمة على مبادئ طوباوية، تم تبني الإسلام من قبل معتنقيه ليكون مسؤولاً عن اللاكمال الإنساني، فبعد مرحلة الخلفاء الراشدين لم يكن لدى العديد من الخلفاء مميزات روحية عالية بشكل مؤكد أو كانوا ضالعين ومتبحرين في أمور الدين، فقد استمدوا سلطتهم وشرعيتهم إما من خلال استخدام القوة المفرطة أو عن طريق الوراثة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنهم لم يكونوا قادرين على ممارسة سلطة فعلية على أطراف الدولة الإسلامية المترامية. وكحافظين لضمير الأمة كان لابد من أن يوجد من ينوب عنهم، أو في أسوأ الحالات أن يستبدلوا بعلماء الدين وخاصة أولئك المتبحرين منهم والضالعين في شؤونه الذين يقومون بالتوصل إلى الشروح والتفسيرات الخاصة به عندما تنشأ حالات صعبة من الاختلاف على القضايا الفقهية. وشيئاً فشيئاً أخذ علماء الدين في تحويل الأحكام المستمدة من القرآن والحديث إلى علم للقانون الإسلامي (الشريعة)، وهذا القانون أصبح ينظر إليه على أنه بمنزلة جوهر الشريعة، فهو طريقة الحياة التي رسمها الخالق للجنس البشري. وإذا ما كان طريق الخلاص لدى المسيحية يتحقق عبر القبول بالروح القدس وتقديسها فإنه لدى المسلمين يتحقق عبر القبول بشرع الله وإطاعته، والقانون جاء من عند الله ولم يضعه البشر، ووظيفة علماء الدين ليس وضع القانون وإنما التحقق منه وتبسيطه. ويتبع ذلك أن أياً منهم لايستطيع القول بأن لديه احتكاراً للتفسير الصحيح. والواقع أن مدارس التشريع المختلفة

يتم الاعتراف بها على أنها موثوق بها في مختلف أجزاء العالم الإسلامي، وما يحدث بينها من اختلاف يأتي ضمن التفاصيل وليس الأصول، وحيثما تتفق على أمر ما فإن فتاواها يؤخذ بها على أنها ملزمة.[27]

وكحماة للشريعة الإسلامية أصبح علماء الدين المسلمون يحتلون مركزاً شبيهاً من ناحية معينة بالمركز الذي احتله رجال الكنيسة في أوروبا العصور الوسطى. ولكن لم يتم النظر إليهم على أن لديهم أية قوة روحية، فهم لا يستطيعون ممارسة أية أسرار دينية مقدسة، أو غفران الخطايا، أو أن يقوموا بالتوسط بين الإنسان والخالق بأية طريقة كانت. ولكن لأنهم محترمون بسبب علمهم، وفي بعض الأحيان بسبب حكمتهم وتقواهم، كان دعمهم مطلوباً لإضفاء الشرعية على السلطة السياسية، أو التصدي لحاكم يفشل في التمسك بالشريعة كما يفسرونها هم. لذلك فقد كانوا يستطيعون التصرف بوصفهم قادة للمعارضة وأبطالاً نالوا نصيبهم من تعسف السلطة. وبنفس طريقة رجال الكنيسة الغربيين سعوا إلى التأثير على السلطة السياسية عوضاً عن أن يتقلدوها بأنفسهم؛ لذلك فإن الحكام السياسيين في بلاد المسلمين خسروا هالتهم الدينية بالتدريج، وأصبح من يُعتد بهم من الحكام المسلمين هم الخلفاء الراشدين الأربعة فقط الذين كانوا مثال الاستقامة والورع.[28]

أما الخلافة الأموية التي خلفتهم واستمرت قائمة ما بين 661 إلى 750 للميلاد، فقد تم النظر إليها على أنها أكثر قرباً من حكم وراثي علماني لسلالة واحدة. وتمتعت الخلافة العباسية التي حكمت من بغداد ابتداءً من 750 للميلاد، بمركز وسمعة أكبر من سابقتها. ورغم أنه في الفترة التي وصلت فيه إلى الذروة وأصبحت تعرف بأنها أكبر قوة عسكرية واقتصادية موجودة على وجه البسيطة، فإن نزعة خلفائها نحو حكم الفرد المطلق وميولهم نحو أنماط الثقافة الفارسية ونمط بناء الدولة على أساسها أوصلهم إلى صدام مع العديد من علماء الدين. ومع تدهور سلطتهم أصبحوا يعتمدون أكثر على تأييد المؤسسة الدينية.[29] ولاحقاً، ومع بدء الإمبراطورية الإسلامية في التآكل، وهيمنة حكام الأقاليم وأمراء الحرب على السلطة، تم الاحتفاظ بالخلفاء كرمز للوحدة الإسلامية والشرعية؛ فكان اعتراف الخليفة العباسي الرسمي هو الطريقة الشرعية الوحيدة التي يمكن لأي حاكم مسلم أن

يوضح للعالم من خلالها بأنه هو وأتباعه ينتمون إلى جماعة الإسلام العالمية، وبأنهم ليسوا بمراطقة أو منشقين عن الأمة الإسلامية. واستمر ذلك الوضع إلى عام 1258 للميلاد حينما احتل المغول بغداد، وبعد ذلك تم الاحتفاظ بسلسلة من الخلفاء من قبل سلاطين المماليك في القاهرة، ولكن لم يتم الاعتراف بهم في أي مكان خارج الحدود التي تقع تحت سلطتهم ونفوذهم. وفي عام 1517 تم غزو السلطنة المملوكية من قبل جيوش الإمبراطورية العثمانية، التي بدا بعدها أن أحداً لم يعد مهتماً بلقب الخليفة لما يزيد على مئتي عام.[30]

وبطريقة ما، فإن السلطة السياسية الفعلية لدى المسلمين التقليديين كانت علمانية بعد خسارة القوة الفعلية من قبل العباسيين في القرن العاشر للميلاد. ولم يعد يتم النظر إلى التقوى والعدالة على أنها خصائص لابد من توافرها في الحاكم، وبدا أن تطبيق الشريعة الكامل صار ينظر إليه على أنه مثالي عوضاً عن أن يكون ضرورة. ولم تعد السلطة السياسية هي الأداة التي يمكن عن طريقها أن يتحقق المجتمع المثالي، ولكنها ببساطة ضرورة واقعية من أجل صيانة الأمن والنظام. وبحلول القرن الحادي عشر الميلادي كان معظم علماء الدين يعلمون أن الطاعة هي واجب مطلق حتى بالنسبة لحاكم غير عادل؛ لأن وجود حاكم غير عادل أفضل من عدم وجود حاكم على الإطلاق.[31]

ولكن وصف تلك الطريقة بأنها تعمل على إضفاء الشرعية على جميع أنواع سلطة الأمر الواقع مهما كانت فاسدة يبقى أمراً مبالغاً فيه، ويمكن فهمها على أنها تَصِم جميع السلطات السياسية بأنها ملوثة بعدم شرعيتها؛ ذلك لأنه لم تتمكن أي دولة إسلامية من تطبيق كامل الشريعة، وبقي تطبيقها أقل كثيراً من المستوى المطلوب الذي سنه الرسول ﷺ واتبعه الخلفاء الراشدون. ومن الناحية النظرية، فإن سلطة الحاكم مقيدة بأحكام الكتاب والسنة، وهي أحكام ليس لديه سلطة على تبديلها لأنها منزَّلة من عند الله ومستقاة من سنة رسوله ﷺ. وإذا ما أوجدت الأجيال المتتالية من علماء الدين قيوداً شديدة على سلطتهم الذاتية بالنسبة للاجتهاد وتفسير تعاليم الشريعة، فإن ذلك حدث جزئياً لكي يحموا أنفسهم والمجتمع من الضغط الذي يمارسه الحكام عليهم لتفسير الشريعة لتتواءم مع مصالحهم وأهوائهم. وعندما قام علماء الدين بالمناداة بالطاعة، فإنهم لم يقوموا بذلك

تملقاً للحكام، ولكن كطريقة للتكيف مع الواقع المعيش وحفظ الذات.[32] يقول أبو حامد الغزالي في هذا الصدد إنه يجب على المرء أن يطيع الأمراء الظالمين، ولكن لا ينبغي له بالضرورة أن يتغاضى عن عدم عدلهم أو يغفر ذلك لهم في قرارة نفسه. إن المسلم الحقيقي يجب عليه الابتعاد عن مجالس وصحبة الحكام الظالمين، بل يجب عليه أن يوجه إليهم النصح إذا كان يستطيع القيام بذلك من دون أن تتعرض سلامته الشخصية للخطر، وبالصمت إذا كانت النصيحة يمكن أن يتولد عنها تداعيات خطيرة على الفرد والمجتمع كتضرر الناصح وعصيان المجتمع. إن نبذ العصيان واضح في فكر الغزالي، ولكن حتى بالنسبة لذلك المفكر الذي أصبحت أعماله مرجعاً للمسلمين المحافظين خلال الثمانمئة عام التي تلت، يمكن ملاحظة وجود تشجيع ضمني للعصيان أو الثورة.[33]

ويلاحظ من الطرح السابق أن الإسلام من البداية كان قد عُرف بأنه دين فعل وعمل سياسي ومرتبط جداً بالنشاط السياسي للمجتمع، ولكن في مراحل لاحقة جرى تكييفه من الناحية العملية لكي يتواءم مع الظروف السائدة في المجتمع، مع وجود درجة من الهدوء تجاه ما يدور فيه على الصعيد السياسي. ومن الواضح أن هذا التكييف تضمن شيئاً من الانحراف؛ فمع أن علماء الدين قد قاموا بعقلنة الوضع القائم، فإنهم لم يكونوا محصنين بشكل كامل ضد الإصلاحيين الذين ينادون بالثورة من أجل إعلاء الشريعة وقيام نظام إسلامي حقيقي؛ لذلك قد يلاحظ الباحث المعاصر أنه في الوقت الذي يتم فيه النظر إلى تاريخ الإسلام على أنه عبارة عن طاعة دائمة لمشيئة الله، فإنه يمكن أن يكون من الأصح تصنيفه على أنه ثورة دائمة على الأوضاع عندما لا يلتزم الحكام بشرع الله.[34] ويقودنا الطرح السابق إلى القول بأنه في الدول العربية قاطبة يعتبر الدين عاملاً مهماً في سعي شعوب وحكومات هذه الدول نحو البناء الاجتماعي والنهوض الوطني. فنفوذ الدين يمتد إلى زوايا المجتمع كافة تقريباً بطريقة أكبر بكثير من نفوذه في دول الغرب. لذلك، فإن من الطبيعي جداً أن تبحث جميع القوى، التي هي في موقع السلطة أو تلك التي تعمل من أجل التغيير على الصعد الاجتماعية والسياسية في الدول العربية، عن حوافز دينية من نوع ما لكي تدعم الإجراءات التي تتخذها.

إن نزعة الأديان نحو المحافظة على الأوضاع الاجتماعية السائدة والبنى القائمة للمجتمع تعمل على حماية النخب والفئات الحاكمة. ولكن يمكن للصراع ضد مجتمع قائم أن يعبر عن نفسه في صيغة دينية أيضاً.[35] إن الدين يؤثر على السياسة إما مباشرة أو بشكل غير مباشر؛ فيكون نفوذ الدين وتأثيره مباشراً عندما تعطى القرارات السياسية دوافع دينية، ويكون التأثير غير مباشر عندما تصبح التوجهات الدينية العامة ذات علاقة بالسياسة. وبالنسبة للأقطار العربية فإن كلا التأثيرين انطبق من البداية. وبملاحظة المشهد السياسي في هذه الأقطار يتضح أن الدين هو المصدر لكافة الأفكار الداخلة في التنافس الاجتماعي، فجميع الأطراف تبحث في التعاليم الدينية والتراث الديني عن الحجج التي تعزز بها مواقعها السياسية وغالباً ما تجدها بسهولة. ويبدو أن الصيغ السياسية التي يتضمنها الدين تساعده على تجديد نفسه وتعطيه زخماً جديداً يؤكد من خلاله بأنه صالح لكل زمان ومكان؛ ففي الإسلام توجد علاقة وطيدة بين المبادئ الدينية والممارسة السياسية، ومن السهل جداً إقامة هذا النوع من العلاقة في المجتمعات المسلمة مقارنة بالمجتمعات الأخرى غير المسلمة.[36] لذلك، فإن الإسلام يسمى وبشكل قابل للتبرير بأنه "دين سياسي"، فتطبيق تعاليمه من البداية خلق كلا المجتمعين الديني والسياسي، وأقام دولة وحد فيها جميع قبائل الجزيرة العربية. ومن هذا المنطلق فقد كان الدين ذا أهمية سياسية عندما شنت دولة الإسلام الحروب ضد أعدائها، وعندما اتخذ قادتها القرارات حول طبيعة دولتهم. وكانت تلك هي الخلفية الكامنة وراء حقيقة أن تعاليم الإسلام ومؤسساته الدينية كانت مرتبطة على الدوام بالتاريخ السياسي لجميع الدول التي ظهرت في العالم العربي منذ ظهور الإسلام.[37]

وربما تجدر الإشارة إلى أن الإسلام لم يستمر في كونه العامل الموحد لقبائل العرب بعد انقضاء فترة الدولة التي أقامها الرسول ﷺ، عندما اختلف المسلمون على الخلافة، وكان ما كان من صراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. وبتحليل تاريخي دقيق لفترة ظهور الإسلام، فإن الإسلام ظهر في أثناء التغييرات الثورية التي صاحبت انهيار النظام القبلي القديم في شبه الجزيرة العربية، والذي كان عاكساً لمصالح اقتصادية وسياسية

واجتماعية معينة، أي لتنافس اجتماعي. ويلاحظ أنه بعد وفاة الرسول ﷺ بسنوات قليلة فقط عمل المبدأ الديني على خدمة أول جماعة متحزبة سياسياً وهم الخوارج، ثم تبعهم في ذلك كافة الفرق والحركات الثورية التي قامت بعدهم.[38] ومع مرور الوقت كان التطبيق العملي للمبدأ السياسي للدين يتغير وفقاً للتغيرات التي كانت تنتاب البنى الاجتماعية والمصالح الفئوية، ولكن ليس بشكل عفوي. إن الدين حين يصبح عقيدة المجتمع يكون محتوياً عناصر تقليدية تدفع بالمجتمع باتجاه المحافظة، ووفق الطريقة نفسها التي تشكِّل فيها الصيغ الأيديولوجية التقليدية قوة محافظة كبرى. ولكن التحولات التي تمر بها تلك العناصر تنبع من العلاقات الاقتصادية للبشر الذين ينفذون تلك التحولات.[39]

ومنذ انهيار الدولة العباسية، وتفكك الدولة الإسلامية من الناحية العملية إلى دويلات لا رابط حقيقياً بينها، بقيت أحوال المسلمين السياسية راكدة وتسيّر أمورها أسر تتوارث السلطة فيما بينها على أسس بعيدة عن الإسلام القويم. واستمر الحال كذلك إلى أن آلت الأمور إلى سلاطين آل عثمان الذين دخلوا البلاد العربية فاتحين ووحدوها تحت سلطتهم السياسية، وأعلنوها جزءاً من دولتهم التي يحكمها خليفة المسلمين جميعاً، ويدير شؤونها بشكل مركزي من عاصمة الخلافة في إسطنبول. ولم يغير مجيء دولة الخلافة العثمانية إلى العالم العربي الشيء الكثير من أحواله السياسية والاجتماعية والاقتصادية، واستمر الحال رتيباً، وابتعد العرب كليةً عن شؤون الحكم والسياسة سوى أولئك الذين ذهبوا منهم إلى دار الخلافة لكي يخدموا الخليفة العثماني في مركز حكمه، وخاصة المتعلمين منهم والمتبحرين في شؤون الدين واللغة العربية، وبقي الحال كذلك إلى أن بدأت مطامع الدول الأوروبية تدق أبواب العالم العربي بقوة، وتغلغل نفوذ العديد منها في أجزاء متفرقة منه، ثم تحول ذلك النفوذ إلى استعمار حقيقي لاحقاً. والمهم في الأمر أنه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تسبب تغلغل علاقات الإنتاج الرأسمالية في البلاد العربية، في حدوث شيء من التحول الاجتماعي كان بعضه في أوساط الشباب من المنتمين إلى البرجوازية الوطنية الذين وجدوا أسسهم الأيديولوجية فيما سمي آنذاك "بالحداثة الإسلامية"، على أمل أن يتجاوزوا من خلالها

الركود والجمود لكي يستطيعوا مقابلة التحديات التي كان العالم العربي يواجهها. إن تلك التحديات كانت تأتي من الاستعمار والتخلف الاقتصادي والسياسي. لقد ناضل الإصلاحيون بقيادة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لإعادة النقاء الأصلي للإسلام. ووفقاً لوجهة نظرهم، فإن تعاليم الإسلام لا تتعارض مع كل من منطق العصر والاكتشافات العلمية الحديثة إذا ما تم فهم ذلك بشكل صحيح. وفي هذا السياق، فإن رفضهم للحكم المطلق للدولة العثمانية كان من الناحية السياسية ذا علاقة وطيدة بما كان يجري؛ لذلك فقد نادوا بإنشاء نظام برلماني على النمط الغربي.[40]

ولكن يبدو أن الواقع الاجتماعي والسياسي لم يكن مهيئاً لأفكار من ذلك القبيل، فبقي الإصلاحيون معزولين، وتسببت عوامل من قبيل التناقضات الداخلية لأفكارهم، والبدايات الأولى للنزعات العلمانية، وإن كانت متواضعة جداً، في تحول الإصلاح الإسلامي إلى نوع من محاولة الإصلاح التقليدي الذي يحدد التفكير الديني ضمن دوائر عريضة، وفوق ذلك يخدم القوى المحافظة والتقليدية لاستخدامه كمبرر لبقائها واستمراريتها ونفاذ سياساتها. وإذا ما كان المرء يتحدث عن الإسلام في العالم العربي في تلك المرحلة، فإنه يعنى أيضاً تراث الحداثة، فمحاولات الإصلاح على أسس إسلامية التي بدأت في ذلك الوقت قادت أيضاً إلى القول بأنه دين له ارتباط وثيق بحاجات العصر الراهن.[41]

ومع مرور الوقت، منذ أن خضعت البلاد العربية للاستعمار الأوروبي وخلال الصراع من أجل الاستقلال السياسي، لعب الإسلام دوراً مهماً في تحريك الجماهير العربية؛ ففي عدد من الأقطار العربية شارك علماء الدين المسلمون في العديد من الحملات السياسية ضد القمع الأجنبي جنباً إلى جنب مع الجماهير العريضة، حتى إنهم كانوا قادتها في بعض الحالات. لقد أفصحت تلك الظاهرة عن نفسها في مصر، وفي الجزائر حيث قامت جمعية العلماء الجزائريين الدينية وجماعات أخرى بعمل مهم في تحضير الأرضية لحرب التحرير، وبعد عام 1954 لعبت دورها في الكفاح المسلح. وينطبق هذا الأمر أيضاً على ليبيا حيث ساعدت الحركة السنوسية في الحرب ضد الاستعمار الإيطالي، وعلى

السودان كذلك حيث عارضت الجماعات الإسلامية جميعها الحكم البريطاني.[42] وأيضاً خلال الثورة الفلسطينية التي قامت في الفترة من 1936 إلى 1939، لعبت البواعث الإسلامية دوراً كبيراً. إن الصراع من أجل الاستقلال السياسي في الأقطار العربية أدى إلى توحيد جميع الفئات والطبقات الاجتماعية في الأقطار المعنية، وأتى معظم قادة الصراع من أوساط البرجوازية الصغيرة، الذين حظوا بشكل عام بتأييد السلطات الدينية، أو على الأقل وجدوا أنه من السهل عليهم السعي للحصول على تأييدها. إن الصراع كان يشن عادة تحت شعار الإسلام، وأن الحكم الأجنبي يجب أن يُطرد، وعلى هذا الأساس كان يتم تعبئة الجماهير الشعبية لتأييد ذلك الهدف.[43]

ولكن يلاحظ أنه مع مرور الزمن، فإن الحالة تغيرت في الأقطار العربية المعنية، وذلك عندما أصبحت الصراعات الاجتماعية أكثر حدة بعد أن تحقق الاستقلال السياسي، ويعود السبب في ذلك إلى المصالح المتضادة لكل فئة وطبقة اجتماعية، فتلك المصالح أخذت في الاتضاح بشكل أكبر حتى أصبح وقوع الصراع من أجل تحقيقها حتمياً. وهنا فإن قوة الإسلام الدافعة كمحرك لتحقيق الطموح الوطني لم تنفذ، ولكن الميل الطبيعي الكامن فيه نحو المحافظة القوية على الموروث التقليدي بكافة جوانبه أصبح أكثر قوة من ذي قبل. وحاولت النخب السياسية في الأقطار العربية استخدام الإسلام بدرجات متفاوتة لتحقيق أهدافها السياسية؛ ففي الوقت الذي عزفت فيه أيديولوجية حزب البعث العربي الاشتراكي وأيديولوجية النظام الحاكم في اليمن الجنوبي السابق إلى حد كبير، وخاصة قبل الغزو العراقي لدولة الكويت عام 1990، عن العودة إلى الإسلام كمصدر مرجعي لتحقيق أهداف الثورة، لوحظ أن النخب الحاكمة في كل من الجزائر وليبيا ومصر واليمن الشمالي (قبل وحدة الشطرين) كانت عادة ما تؤسس طروحاتها الأيديولوجية بالرجوع إلى جزء من مقولاته.[44] وخلال حكم عبد الناصر لمصر كانت جامعة الأزهر على وئام تام مع النظام الحاكم، وعندما بدأت دوائر النخبة المحيطة بعبد الناصر في إجراء تغييرات أساسية في بنية الدولة وهياكلها مع بداية الستينيات ارتأت أنه كان من الضروري أيضاً أن تطال تلك التغييرات جامعة الأزهر. ويعود السبب في ذلك في تقديرنا إلى أن تلك

الدوائر كانت تعتقد أن بنية وشكل التعليم الذي تقدمه الجامعة لطلابها لم يعد يتماشى مع المرحلة التي وصلت إليها الثورة. ورغم أنه قد تم إصلاح بعض جوانب الجامعة بالفعل عام 1961، فإن تلك التغييرات بقيت مجرد إصلاحات شكلية فقط، فلم يكن من الممكن كسر طوق مقاومة أساتذة الجامعة لإحداث إصلاح حقيقي في برامجها وخططها الدراسية وطرق التدريس فيها.[45]

التفعيل السياسي للإسلام

يعد الدين عاملاً مهماً في صراع العالم العربي من أجل التحرر الاجتماعي والسياسي، ولم تشذ قط أي من الدول العربية عن هذه القاعدة، وذلك منذ أن بدأت الجيوش الغربية في طرق أبوابها للسيطرة عليها. ويلاحظ نفوذ الدين القوي واضحاً في جميع جوانب الحياة الاجتماعية تقريباً، ووضوحه هذا يفوق على سبيل المثال ما هو لدى أمم الغرب بأضعاف. لذلك، فمن الطبيعي جداً أن تسعى العديد من القوى، التي تتخذ القرار أو تعمل من أجل التغيير على الصعد السياسية، للبحث عن بواعث ومحركات - بل ومبررات - دينية لتصرفاتها وأفعالها. ويلاحظ أن الأنظمة التي قامت على أسس أيديولوجية حديثة أخذت تبحث لنفسها عن خلفيات دينية ترتكز عليها، فنظام البعث السابق في العراق أخذ في استخدام مصطلحات ومظاهر دينية محاولاً استدرار عطف الرأي العام العراقي والعربي للوقوف من ورائه، عندما بدأ في مواجهة الأزمات الواحدة تلو الأخرى بعد قيامه بغزو الكويت. وربما يعود السبب في بحث الأنظمة العربية عن مبررات وبواعث دينية لتقوية مواقفها تجاه الرأي العام إلى أن الدين بطبيعته يميل إلى المحافظة على الأوضاع القائمة، وإلى الدفاع عن الأوضاع الاجتماعية السائدة في المجتمعات المعنية، بمعنى المحافظة على البنى السائدة للمجتمع التي تصب في نهاية المطاف في خانة حماية النخب السياسية الحاكمة الموجودة في السلطة. ويمكن للصراع ضد الأوضاع القائمة في أي مجتمع أن يعبر عن نفسه في صيغة دينية، فهذا أمر شائع لدى جميع الأمم وذلك خلال مرحلة معينة من مراحل تطورها.[46]

وكما أشرنا عند الحديث عن الموقف التقليدي للمسلمين تجاه السلطة السياسية، فإن الدين في العالم العربي تحديداً يؤثر على السياسة بكلتا الوسيلتين المباشرة وغير المباشرة، فتأثيره يكون غير مباشر عندما تصبح الآراء والتوجهات الدينية العامة ذات علاقة من الناحية السياسية؛ فعلى سبيل المثال يلاحظ أن السلبيه الجماهيرية تجاه السياسة أمر واسع الانتشار في أوساط الجماهير العربية، ولها جذورها العميقة المرتبطة بالفكر الديني والتبريرات المستندة إلى نصوص تراثية. فلقرون طويلة يشير الموروث الثقافي إلى طاعة أولي الأمر، أي طاعة النخبة الحاكمة ومؤسسات السلطة التي تقيمها؛ لأن طاعتهم من طاعة الخالق ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾،[47] فهذه الطاعة تؤدي في نهاية المطاف إلى النجاة من النار في الحياة الآخرة. إذاً ففكرة الطاعة تعد من أهم التعاليم الدينية التي تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. ويكون تأثير الدين مباشراً عندما تعطى القرارات السياسية بواعث وصبغة دينية خالصة.

وبالنسبة للإسلام، فإن الأمرين انطبقا من البداية، وكان أن أصبح التأثير مباشراً وغير مباشر. وبقراءة المشهد السياسي في المنطقة العربية يتضح أن الإسلام مصدر الأفكار لجميع أولئك المشاركين في الصراع الاجتماعي؛ فمن الإسلام ينبع سعي جميع الأطراف في البحث عن المقولات الفكرية والنقاشية المعبرة والمدافعة عن مواقفها السياسية، ومن الإسلام ذاته يتم التوصل الفعلي إلى كل ذلك. والصيغ السياسية التي توجد في الإسلام هي التي حاولت النخب السياسية العربية تحديثها وإعطاءها مضامين جديدة في محاولة لاستخدامها في إضفاء الشرعية على نظم حكمها.[48] وفي الإسلام يوجد بشكل خاص ارتباط وثيق بين المبادئ الدينية والممارسة السياسية، ومن السهولة بمكان تأسيس ذلك الارتباط الوثيق حتى بالنسبة للأنظمة القائمة على أسس غير دينية، وذلك مقارنة بما هو ممكن في الأديان السماوية الأخرى، كالمسيحية واليهودية، فليس هناك فصل في الإسلام بين الدين والسياسة، فعندما ظهر الإسلام وتأسست دولته قامت تلك الدولة على وجود مجتمع ديني وسياسي في آن معاً، وضمن تلك الدولة تم توحيد جميع قبائل الجزيرة العربية،

وتصرف القادة الدينيون في تلك الدولة سياسياً أيضاً عندما قاموا بشن الحروب واتخاذ القرارات حول الطبيعة التي قامت وسارت عليها الدولة. إن ما أوردناه أعلاه من طرح مختصر يشكل خلفية لحقيقة أن التعاليم الإسلامية والمؤسسات الدينية كانت مرتبطة دائماً ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ السياسي للدولة التي قامت في المنطقة العربية.[49]

وبعد انقضاء فترة دولة الخلافة الراشدة ومجيء الدولة الوراثية في شتى مسمياتها وصورها، وظهور الحركات السياسية المناوئة لها، لم تعد المواقف متحدة ولم تعد التعاليم الدينية الفرعية متسقة كما يشير بعض المؤرخين. لقد ظهر العديد من المواقف والتعاليم والفتاوى المختلفة والمتناقضة في العديد من الحالات. وظهرت أكثر تلك التناقضات في فترات التحولات الثورية التي صاحبت تفكك النظام القبلي القديم في الجزيرة العربية وما أعقب ذلك من فترات، وفي جميع الحالات عكست تلك التغيرات مصالح اقتصادية واجتماعية وسياسية محددة للفئات الاجتماعية التي تبنت هذا الموقف أو ذاك، بمعنى أنها كانت تعكس صراعاً اجتماعياً من نوع ما. فبعد سنوات قليلة جداً من انقضاء دولة الخلافة الراشدة أخذ البعض في استخدام تعاليم الإسلام لتبرير الاحتجاج والمعارضة السياسية، وأعلنت أول الحركات السياسية الإسلامية، وهي حركة الخوارج، عن تأسيس موقفها على أساس من مقولات قالت إنها هي الأسس الأولى التي قام عليها الإسلام الصحيح، كما وردت في الكتاب المنزل وسيرة النبي ﷺ، وتبعها في ذلك جميع الحركات والطوائف الثورية والسياسية المنشقة والمناوئة للدولة في شتى العصور الإسلامية اللاحقة.[50]

لقد حدثت تغيرات في المسيرة السياسية للإسلام، ولكن تلك التغيرات لم تحدث بشكل آلي في المطلق؛ فقد تصاحبت مع التغيرات التي كانت تحدث في البنى الفئوية للمجتمع وفي المصالح الضيقة للفئات الاجتماعية ذات العلاقة. ويشير التاريخ البشري إلى أن الشعوب عندما تعتنق ديناً ما فإن ذلك الدين يؤسس لنفسه في أذهان وقلوب معتنقيه مادة وفكراً تقليدياً راسخاً، وهو أمر مشابه تماماً لما تفعله أي أيديولوجية دنيوية بمعتنقيها من حيث تشكيل صيغ تقليدية ذات قوة محافظة كبرى. ولكن التحولات التي تمر بها

الأفكار والتعاليم اللاحقة عادة ما تنبعث من العلاقات الفئوية التراتبية للمجتمع، بمعنى أنها تنبعث من العلاقات الاقتصادية للأفراد الذين يقومون بتنفيذ تلك التحولات.[51]

وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر حدث تأثر بمقولات علاقات الإنتاج الرأسمالي، وأدى ذلك التأثر الجديد إلى إحداث نوع من التحول لدى العديد من المفكرين الإسلاميين في العالم العربي، فقد وجد بعض الشباب ذوو النزعات الوطنية البرجوازية ضالتهم الفكرية في أسس قامت على ما سمي بالحداثة الإسلامية والتي أملوا في أن يتجاوزوا من خلال تبنيها حالات الجمود والتخلف السائدة في المجتمع، لكي يتمكنوا من مواجهة التحديات الآتية من وجود الاستعمار الأجنبي على الأرض العربية وتبعات علاقات الإنتاج الرأسمالي التي كانت آخذة في الإطلال برأسها لكي تخلق نوعاً جديداً من علاقات المجتمع ونمطاً جديداً من الصراع الاجتماعي. إن حَمَلَة لواء التحديث ناضلوا من أجل إعادة تأسيس "النقاء الأصلي" للإسلام. ووفقاً لوجهة نظرهم، فإن ما أتى به الإسلام من تعاليم واضحة في القرآن والسنة النبوية الصحيحة لا يتناقض مع المنطق أو مع مكتشفات ومخترعات العلوم الحديثة، وهذا الأمر يمكن أن يتم إثباته بشكل صحيح إذا ما فهمت تعاليم الإسلام بشكل صحيح وكامل وشامل.[52] وهنا يمكن القول بأن رفض المجددين والمصلحين ما كانت تتبناه الدولة العثمانية من حكم مطلق وطغيان واستبداد كان ينبعث من حس وطني ينزع نحو الاستقلال، بمعنى أنه كان ذا علاقة بالسياسة أكثر من كونه رغبة في الإصلاح المجرد، لذلك فقد نادوا بفكرة إنشاء نظام سياسي جديد يقوم أساساً على وجود مجلس نيابي منتخب مشابه للتقليد القائم في دول الغرب الديمقراطية.[53]

في تلك الفترة بقي أولئك المصلحون معزولين اجتماعياً وسياسياً، وقد عملت التناقضات الداخلية في أفكارهم، بالإضافة إلى ضعف البدايات الأولى للسير باتجاه العلمنة على أن تنتهي حركة الحداثة الإسلامية إلى شكل هو أشبه بالمعتقد الإصلاحي القائم على أفكار مثالية مستقيمة تعكس التفكير الديني لدوائر عريضة من المجتمع العربي المسلم، وفوق كل ذلك تخدم القوى المحافظة كمبرر للسياسات التي تنتهجها. وإذا ما كان

المرء يتحدث عن الإسلام في المنطقة العربية في تلك الفترة فإنه يعني بذلك أيضاً تراث الحداثة للفكر الديني المعاصر، ففي تلك الفترة حدثت المحاولات الأولى للتحديث والتي طرحت الفكرة القوية بأن الإسلام دين يتجاوب مع حاجات العصر الحديث الملحة ولا يتناقض معها بأي حال من الأحوال.[54]

وخلال فترات الصراع من أجل الاستقلال السياسي لعب الإسلام دوراً مهماً في تعبئة الجماهير وتحريكها ضد المستعمر؛ ففي العديد من البلاد العربية شارك علماء الدين المسلمون في الحملات الجماهيرية ضد المستعمر الأجنبي ووسائل القمع والإرهاب التي كان يتبعها، وذلك إلى جانب جماهير الشعب ذاتها من المسلمين وغيرهم من فئات المجتمع الأخرى، وفي حالات كثيرة كان علماء الدين قادة المظاهرات ومنظميها الأساسيين. لقد كان ذلك هو الحال في مصر بالتحديد، حيث قام العديد من الحركات الشعبية والإسلامية بأعمال قيِّمة في تحضير الأرضية التي قامت عليها حركة التحرير بعد ذلك، بالإضافة إلى رغبتها في القيام بحمل السلاح عندما وقع العدوان الخارجي. وتجدر الإشارة إلى أنه في الفترات اللاحقة تأثر العديد من الحركات الإسلامية الإصلاحية التي قامت بشكل عفوي في بادئ الأمر كرد فعل على الوجود الأجنبي وطغيان نظم الحكم واستبدادها بفكر حركة الإخوان المسلمين في مصر الذي نشأ مسيساً ومنظماً من بداية ظهوره في الثلث الأول من القرن العشرين.[55]

في مصر كان الكفاح من أجل التحرير مرتبطاً بالإسلام من البداية في العديد من أوجهها؛ ففي عام 1882 قام أساتذة جامعة الأزهر بتأييد أحمد عرابي في الانتفاضة التي قادها، وشارك أساتذة وطلبة جامعة الأزهر في القتال الذي دار خلال ثورة مارس 1919، وعندما تم تأميم شركة قناة السويس في ظل حكم جمال عبد الناصر قام شيخ الأزهر، وهو أعلى سلطة دينية في القُطر آنذاك، بتسمية ذلك بالتصرف العادل الذي لا يخالف بأي شكل من الأشكال القوانين والأعراف الدينية.[56]

وفي مراحل التحرر التي مر بها العالم العربي بعد انهيار الدولة العثمانية عملت حركة التحرير ذاتها على توحيد جميع فئات وطبقات المجتمعات العربية، فقادة تلك الحركات

كانوا يأتون عادة من الأوساط البرجوازية الصغيرة الذين كانوا يحظون بشكل عـام بتأييـد السلطات والأوساط الدينية، أو على الأقل وجدوا أن من الـسهل علـيهم الحـصول عـلى تأييدها في مراحل لاحقة. لقد كان الهدف المعلن هو إسقاط الحكم الأجنبي، لذلك عمـل الجميع على تأييد ذلك الهدف المنشود. ولكن الحالة تغيرت في معظم الأقطار العربية عندما أصبحت الصراعات الاجتماعية أكثر حـدة بعـد أن تـم تحقيـق الاسـتقلال الـسياسي لأن المصالح المتناقضة لكل فئة اجتماعية أصبحت أكثر حتمية. وهنا تجـدر الإشـارة إلى أن قـوة الإسلام التقدمية لم تضعف قط، ولكن طبيعة التوجه المحـافظ الكامنـة فيـه والداعيـة إلى الإبقاء على كل ما هو تقليدي وتراثي أصبحت أكثر قوة من ذي قبل.[57]

إن القادة السياسيين في البلاد العربية جميعها، سواء كـانوا تقليـديين محـافظين بحكـم نشأتهم أو ثوريين تقدميين نشؤوا على أسـاس مـن الأفكـار الغربيـة، يحـاولون اسـتخدام الإسلام لتحقيق أهدافهم وتطلعاتهم السياسية، وإن كـان ذلـك يـتم بـدرجات متفاوتـة؛ فيلاحظ أن المملكة العربية السعودية تفصح عن نفسها بأنها دولة إسلامية بـشكل كامـل، وأن قادة الجزائر وليبيا ومصر منذ قيام الحكم الجمهوري كانوا يحاولون عـادة ربـط نظـام حكمهم بالإسلام بصورة أو بأخرى. وكما أشرنا، فإن نظام البعث الذي سـقط في العـراق حاول القيام بالشيء نفسه بعد أن لاقى الهزيمة في حـرب تحريـر الكويـت، وقـد سـبقه إلى ذلك نظام حكم جعفر نميري في السودان الذي تحالف مع الإخوان المسلمين الـسودانيين وحاول إدخال الشريعة وتطبيقها في جميع أنحاء القطر، وبالطريقة نفسها يتـصرف النظـام الحاكم الحالي في الخرطوم.[58] ويعتبر ميثاق العمل الوطني الذي أعلن عام 1962 أهـم وثيقة تنشرها الثورة المصرية في عهد جمال عبد الناصر؛ لأنها تحتوي على تصور القيادة لـسياستها الإسلامية. فقد تم تعريف الدين والثورة على نحو متداخل. فجميـع الرسـالات المقدسـة تشكل ثورات إنسانية كانت تهدف إلى إعادة كرامة الإنسان وسعادته. ويبادر الميثاق لكـي يطور واحدة من أهم أفكار الشيخ محمد عبده عندما يـشير إلى أن جميـع الأديـان الـسماوية تحتوي على رسالة تُعنى بالتقدم. وإذا ما حدث تضاد بين الدين والحياة العملية للبشر، فإن

السبب في ذلك يكمن في التفسيرات الخاطئة للمبادئ الدينية، وذلك في تناقض واضح مع الأحكام المقدسة والنبيلة الواردة في تلك التعاليم.[59]

وقد لقيت تلك الأفكار معارضة شديدة من قبل الأوساط المحافظة في جميع الأقطار العربية تقريباً، وأصبحت أكثر قوة عندما بدأت بعض القيادات العربية في الاتجاه المتواصل نحو الاشتراكية. ومن قراءة الأدبيات السياسية في بلدان عربية عدة كانت تنتهج نهجاً خاصاً بها بعيداً عن الرأسمالية أو غيرها من الأفكار الحديثة، يمكن ملاحظة وجود معارضة قوية أيضاً لذلك الطرح الناصري. وشكلت المملكة العربية السعودية مركزاً لتلك المعارضة حيث انطلقت منها الدعاية السياسية المناوئة، ووصفت القوى التي كانت تفصح عن نفسها بأنها تقدمية بأنها منحرفة ومرتدة وملحدة. وفي أقطار عربية أخرى، قامت الجهات المعارضة لتلك الأفكار بعمل أفضل ما في استطاعتها لتشويه الطروحات والسياسات الدينية للتقدميين.[60]

والملاحظ أن أقصى اليسار في الدول العربية نادى بمعارضة العديد من جوانب الموروث الثقافي بشكل عام؛ لذلك فإن العديد من طروحاتهم وأفكارهم خضعت لمعارضة شديدة حتى من قبل التقدميين ذاتهم. لذلك، فإن الماركسيين اللينيين العرب لم يضعوا نبذ الموروث الثقافي ضمن أفكارهم المرتبطة بالاشتراكية العلمية، أو كأرضية أساسية لصراعهم من أجل التقدم الاجتماعي. إن ذلك لو حدث ما كان ليعطيهم أدنى فرصة لنجاح طفيف في أوساط الجماهير الشعبية العريضة التي كان الإسلام ولازال يقبع في عقولها وأفئدتها ويمثل ملاذها الوحيد عند الأزمات.[61] وارتباطاً بذلك يلاحظ أن الجدل كان يكثر في العديد من البلاد العربية حول كون الإسلام أحد مصادر التشريع أم أنه المصدر الوحيد للتشريع، لقد نشأ ذلك الجدل في الكويت مثلما نشأ في مصر أو غيرها من البلاد العربية. ولكن الصورة الأكثر وضوحاً حول هذا الجدل نشأت في سورية عندما كان يراد وضع دستور الجمهورية العربية السورية عام 1973. ففي ذلك الوقت نشأ خلاف حول حقيقة أن مسودة الدستور لم تحتوِ على فقرة تشير إلى أن الإسلام هو دين الدولة. وبالطبع فإن المسألة لم تحدث سهواً،

ولكنها مرتبطة بفكر حزب البعث العربي الاشتراكي ذي الميول الوطنية العلمانية، وسياسته المعلنة بهذا الصدد. لذلك فإن الرئيس السوري السابق حافظ الأسد اقترح على المجلس التشريعي السوري أن تضاف مادة إلى الدستور المقترح تشير إلى أن رئيس الجمهورية السورية يجب أن يكون مسلماً. وفي رسالة وجهها إلى البرلمان بهذا الصدد يقول: «إننا نرفض جميع التفسيرات الرجعية للإسلام التي تحتوي على روح كراهية ضيقة وتطرف بغيض. إن الإسلام هو دين المحبة والتقدم والعدالة الاجتماعية، إنه دين المساواة لأبناء البشرية جمعاء، إنه الدين الذي يحمي حقوق الجميع، إنه قادر على فهم روح الزمن لكي يسير يداً بيد مع سنة التطور، وأن يعطي للتقدم اتجاهاً».[62]

وبعيداً عن العديد من الصراعات بين القوى المحافظة والتقدمية في حالات بعينها، حاولت القوى المحافظة تحقيق أهدافها عن طريق استخدام آلية يمكن لها من خلالها تغييب التفعيل الحقيقي لما يكمن في الإسلام من إمكانيات هائلة للتساير مع روح العصر، ومركزة على قضايا هامشية بعيدة كل البعد عن المقاصد الحقيقية لما كان يطرحه الثوريون العرب من أمثال عبد الناصر. وفي هذا السياق حاول المحافظون التركيز على أن ما يطرحه التقدميون من اشتراكية إسلامية وحداثة إسلامية ما هو إلا شعارات مغلفة للمساس بالإسلام والابتعاد عنه، كما كان الأمر حاصلاً خلال مرحلة الاستعمار، ولكنه يرتدي هذه المرة عبارات اشتراكية منمقة. والواقع أن الاشتراكيين الإسلاميين في تلك المرحلة كانوا يطرحون طرحاً بدا غريباً لدى البعض؛ ففكرة الاشتراكية الإسلامية مثلاً تربط بين الإسلام والاشتراكية، وتقول بأن الاشتراكية أصبحت حقيقة عندما ظهر الإسلام، لذلك فإن الإسلام تم إشهاره على أنه دين الاشتراكية.[63] إن الانتشار السريع وإلى حد ما الواسع لفكرة الاشتراكية الإسلامية كان يعني أن معارضة الشيوعية التي كانت تتنامى قد قويت كثيراً وبأن موجة جديدة وأنماطاً جديدة مضادة للشيوعية قد استيقظت من سباتها. وفي هذا السياق ليس من المهم إن كانت تلك التأثيرات آتية دائماً من وعي جماهيري مضاد للشيوعية أم العكس، فالاشتراكية الإسلامية كما طرحها أصحابها آنذاك كانت تعد بديلاً للاشتراكية العلمية. وقد تم تفعيل الأحكام المسبقة التقليدية ضد المضامين الإلحادية

للاشتراكية العلمية، ومن هنا كان المحافظون واثقين من رد فعل جماهيري إيجابي مضاد للشيوعية، مادام الدين كان - ولم يزل - باقياً كنمط اجتماعي واسع الانتشار. وهكذا كان الأمر بالنسبة لمعظم البلاد العربية في تلك الفترة، وخاصة أن معظم الأفكار التقدمية من ناصرية وقومية وبعثية كانت ترفض الفكر الشيوعي والاشتراكية العلمية.[64]

إن على المرء أن يكون حذراً في هذا الصدد، وأن يفرق بين ما كان يطرح على أنه الاشتراكية الإسلامية وبين الجهود التي كانت تبذلها القوى التقدمية في الدول العربية لكي تجعل من الإسلام والاشتراكية شيئين متسقين. كانت تلك الجهود مهمة في تلك المرحلة بالنسبة للمستقبل، ووجدها غلاة الماركسيين العرب أنها مثيرة للانتباه وتستحق الاهتمام مرحلياً. ولكن من المهم الإشارة إلى أنه من الممكن التفريق بهذا الصدد عن طريق وضع الارتباط الاجتماعي لكل منهما في محتويات اجتماعية صلبة تجعلهما ذات علاقة. وإذا ما حاول المرء الحكم على علاقتهما عن طريق استخدام المصطلحات الخاصة بالقوى التقدمية والمحافظة المتعلقة بالإسلام والاشتراكية، فإن تلك المحاولة لابد من أن تفشل لأن لكل منهما طبيعته الخاصة، وإن بدت بعض الجوانب السطحية لهما متشابهة.[65]

وعلى مدى العقود الستة الماضية يلاحظ أن السياسيين العرب في البلاد التي ظهرت فيها الأفكار الاشتراكية والذين حاولوا ربطها بالإسلام لم يقوموا في سياق ذلك بتجسيد كامل المقولات السياسية التي كانوا يريدون طرحها بشكل واضح وصلب. ففي معظم الحالات استخدموا تلك المقولات تكتيكياً لكي يقوموا بتبرير مواقف وسياسات ذات أهمية أقل كانوا قد اتخذوها أو يريدون اتخاذها. وفي هذا السياق تم تصوير السياسة اليومية عن طريق مزجها بآيات من القرآن الكريم أو أحاديث من السنة النبوية.[66] ففي أول سنوات حكم أنور السادات، وقبل أن يفصح بشكل واضح عن نهجه الخاص في الحكم، وعندما كان رابطاً نفسه بالتراث الناصري، قال في برنامج العمل الوطني الذي طرحه في يوليو 1971 عن العمل بأنه القيمة الأولى في حياة الشعب المصري، لذلك لابد من تقديس العمل واحترامه، ويجب أن يكون مثال الشعب في ذلك مرتبطاً بأساس من تراثهم الديني القائم على سنة رسول الله ﷺ. ومثال آخر اسم "بدر" الذي أطلق على العملية العسكرية

لحرب 6 أكتوبر عام 1973، وذلك تيمناً بأول غزوات الرسول ﷺ التي انتصر فيها على معارضيه من قريش، حيث كان لاختيار ذلك الاسم معنى رمزي ربما يكون قد أعطى دفعة معنوية قوية للقوات المقاتلة، ورغم أنه من الناحية العسكرية لا يجب المبالغة فيما تحقق، حيث أحبط توغل القوات الإسرائيلية في غرب قناة السويس عبر ما عرف بثغرة الدفرسوار، جانباً كبيراً من نشوة النصر الذي تحقق في بداية الحرب، فإن وسائل الإعلام المصرية والعربية الأخرى ظلت لشهور بعد انتهاء الحرب وهي تتحدث إلى الجماهير العربية عن الأفعال البطولية والانتصارات التي حققتها الجيوش "الإسلامية".[67]

ونظراً إلى كون الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير التقليدي وأنماط الوعي الاجتماعي للإنسان العربي، فقد كان الإسلام يُستغل حتى في الخلافات التي تطرأ فيما بين الدول العربية. وضمن هذه العملية تسعى قوى كلا التيارين المحافظ والتقدمي إلى تسويغ تصرفاتها على أسس من استخدام ما يكمن في الإسلام من مقولات تخدم هذا الغرض أو ذاك. ولا تقوم الأنظمة العربية بذلك كأمر يتعلق باستغلال الفرص السانحة حتى وإن كان لا يمكن من الناحية العملية تنفيذ سياسة متعلقة بذلك لأسباب موضوعية تخص هذا المجتمع العربي أو ذاك، فضلاً عن معارضة الإسلام لها. وربما كانت القوى التقدمية تقوم بذلك، لأنها تؤمن حقيقة بالإسلام كما كان يفعل النظام البعثي في العراق أو النظام الناصري في مصر. ولكن بمقارنتهم بالمحافظين كانوا دائماً في وضع غير المستفيد من البداية؛ لأنه في الوقت الذي يجب عليهم فيه طرح أسباب الرغبة في التغيير، فإنه بالنسبة لمناوئيهم – أي المحافظين – يكفي ببساطة الدفاع عن الأوضاع القائمة.[68]

وعليه، فإنه من الواضح بأنه كان ولايزال من السهل على المحافظين إحباط أي محاولة لتحقيق الإصلاح عن طريق استخدام الجوانب الكامنة في الفكر الإسلامي أو لإحداث تغييرات ثورية، وذلك عن طريق تكفير من ينادون بتلك الإصلاحات أو التغييرات، ووصف محاولاتهم بأنها معادية للإسلام أو أنها إلحادية أو غير ذلك من الصفات. وفي السنوات الماضية منذ أن ظهرت موجة العنف والتطرف في دول العالم الإسلامي، أصبح

استغلال الإسلام عاملاً مهماً يخدم المحافظين، وخاصة المتطرفين منهم. إن استمرار ذلك ليس بالأمر الحتمي، وربما يعود إلى سبب رئيسي يتعلق بتغير ميزان القوى الدولي، سواء على الصعيد العالمي أو على الصعيد العربي، وخاصة في ظل احتلال العراق والوجود العسكري الأجنبي المكثف في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي.[69] وربما استمد المد الإسلامي زخمه في العالم العربي من قيام الثورة في إيران، ولكن في ظل الأوضاع الدولية الراهنة ليس من المستبعد حدوث تطورات دراماتيكية إضافية في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي تؤدي إلى تقهقر التيار المحافظ تقهقراً يفقده زخمه. لذلك، فإن من الضروري التعرف على الأنماط السياسية المستقبلية القادمة إلى المنطقة، وطرق الكوامن القابعة في الفكر الإسلامي لفحصها والاستفادة منها للمحافظة على الإسلام ذاته أولاً. إن ذلك يمكن أن يحدث لو أن التركيز انحصر على كوامن الإسلام الحقيقية وعلاقتها بالمجتمع العربي في ظل هذه المرحلة الحرجة التي يعيشها.

الفصل الرابع

ارتباط الدولة الوطنية العربية بالثقافة الإسلامية

تشكَّل المجتمع التاريخي للمسلمين في أعقاب حقبة كانت فيها الدول الإسلامية المتعاقبة تسعى إلى الفتوحات الخارجية. وتشير المصادر التاريخية إلى أنه في بداية ظهوره كان مجتمعاً سياسياً موحداً، ولكن في مراحل لاحقة ظهر العديد من الدول الإسلامية المتنافسة ضمن المساحة الأرضية التي شكلت عالم الإسلام. وفي المقابل، فإن عالم الإسلام أنتج ثقافة مؤلفة من عناصر مستمدة من مصادر مختلفة، ونمطاً من التفاعل والتداخل الاجتماعي. إن تلك الأبعاد من التراث الإسلامي تختلف ليس في الطبيعة فقط بل في درجة القوة التي كانت تحظى بها أيضاً. وفي الوقت الذي بقي فيه الإسلام ممارسة دينية دون تغيير منذ أن اعتنقه المسلمون الأوائل في بداية ظهوره، فإن عالم الإسلام كوضع سياسي لم يكن مستقراً على الدوام بل اتسم بالتحول، بحيث إن الثقافة كانت تتغير أيضاً دون أن تفقد الإسلام استمراريته.[1]

إن إجراء مسح تتبعي مختصر لتلك المظاهر من التقاليد الإسلامية يعتبر ذا علاقة بهذه الدراسة. ومن الحتمي وجود صعوبات في طرح تعميمات حول موضوع واسع ومتشعب كالحضارة الإسلامية وثقافتها، ولكن من الممكن تعريف طروحات معينة ذات طبيعة متكررة في الثقافة الإسلامية المركبة وفي التوجه الاجتماعي السياسي والتوصل إلى نتائج حولها. إن المعالجة هنا مصممة لتصوير وتحليل بعض العلاقات المهمة بين ما كان يقوم به العرب المسلمون في الأزمان الماضية ونمط تفكيرهم في تلك الأزمان، وبين الطرق التي يحاول العرب بها التعامل مع مشكلات التحديث والتنمية دون أن يتخلوا عن هويتهم الإسلامية، أي هي محاولة للتعرف على الحركة الإنسانية المعاصرة التي يقوم بها العرب الآن. إن هذا المسح لا يهدف إلى إجراء نظرة عامة على التاريخ الإسلامي، ولكنه يهدف إلى

تسليط الضوء على العلاقة بين الماضي والحاضر، وتهتم هذه المعالجة - بشكل أكثر دقة - بتحليل الفهم التفسيري للتراث الإسلامي الذي طوره العرب المعاصرون في سياق إدخال الطروحات الإسلامية للاستخدام في العملية السياسية القائمة ضمن حركتهم الإنسانية. ورغم أن مقولة الحركة الإنسانية ترتبط أحياناً بالفلسفات العلمانية وإحياء الروح الفردية والنقدية والتأكيد على الهموم الدنيوية، وقيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات عن طريق العقل، فإنها تشكل أيضاً بعداً مهماً لدى معظم الأديان. إن الحركة الإنسانية ليست مبدأ فقط وطريقة للحياة ترتكز على المصالح الإنسانية، ولكن على القيم الإنسانية أيضاً. فهي ذات علاقة بالسعي نحو إيجاد خطوط هداية أخلاقية وطريقة للتعامل مع مشكلات الخطيئة والانحلال. وفي هذا السياق فإنها تهدف إلى خلق رموز من شأنها شرح طبيعة الإنسان الحقيقي والإنسان الفاقد إنسانيته.[2]

وهذا الطرح التعميمي حول الحركة الإنسانية له علاقة وطيدة بخصوصية الإسلام كدين يدعو إلى الفضيلة الإنسانية، فالتراث العربي الإسلامي متخم من جانب بصور للإنسان بوصفه مستقيماً، ومن جانب آخر بالإنسان بوصفه فاسد الأخلاق، وهو يهتم بعمق بمسألة النظام والفوضى على كلا الصعيدين الفردي والمجتمعي. ويشكل الخط المتواصل من النبي إبراهيم (عليه السلام) إلى الرسول محمد ﷺ بحثاً عن النظام الأخلاقي كما يريده الخالق، والرسول محمد ذاته يقدم للبشرية نموذجاً للإنسان المثالي. وعلى الوتيرة نفسها، فإن الأمة الإسلامية في بداية تشكلها تكونت من الرسول ﷺ وصحابته والمؤمنين من أهل المدينة، ووفرت مثالاً للمجتمع الفاضل. ويعكس أهل مكة ما قبل الإسلام الجانب الآخر من الصورة وهو المجتمع الوثني المائل إلى حماية ممارساته الدينية الفاسدة ومصالحه الاقتصادية المربحة إلى درجة أنه لم يكن راغباً بشكل مطلق في قبول الدعوة المحمدية.[3]

إن الحروب التي قامت بين المدينة ومكة خلال حياة الرسول ﷺ شكلت الصورة الأولى للجهاد والكفاح ضد ما هو غير إلهي. والجهاد بصورته تلك كان يشكل مهمة الإسلام التاريخية. إن المقدمة المنطقية المقصودة التي تحيط بكامل سلسلة الأحداث

المترابطة في الحياة الواقعية هي أن الطريقة الإسلامية في الحياة لا تنسجم مع حياة المجتمعات الدنيوية غير المؤمنة، وبالتالي فإن كلا المجتمعين في حالة حرب ضد بعضهما لأنهما متضادان تماماً. ومن وجهة نظر إسلامية، فإن الصراع بين دار الإسلام ودار الحرب لا يخاض من قبل المسلمين لتحقيق مكاسب دنيوية من أي نوع أو الانتقام المجرد ولكن من أجل نشر الإسلام في العالم، فالأمة المسلمة تسعى إلى تنوير خصومها في الوقت نفسه الذي لا يمكنها فيه التوصل إلى تسويات معهم. ونظرياً، فإن النصر الذي يتم تحقيقه لابد من أن يتبعه دخول الأعداء إلى الإسلام، ولكن يمكن لأولئك الذين يريدون الاحتفاظ بدياناتهم القديمة من أهل الكتاب أن يفعلوا ذلك بشرط أن يبقوا كأهل ذمة؛ وهذا يعني أنه يجب عليهم دفع الجزية السنوية إلى بيت مال المسلمين، والتنازل عن حقوقهم السياسية.[4] ويقع وراء هذه الصورة المبكرة لنظرة عالم الإسلام رسالة تتعلق بالبعد الروحي للإنسان. إن الحالة الإنسانية المثالية هي التي تكون في وئام مع الخالق، وذلك الوئام يتحقق من خلال التسليم لإرادته، وإدارة العلاقات مع الآخرين على نحو يتماشى مع القيم الإنسانية الأخوية ومع الرحمة. لقد كان ذلك هو الوضع النظري بغض النظر عن كونه قد مورس بشكل مستمر منذ ظهور الدعوة الإسلامية أم لا. والمهم أن الإسلام ليس له عالم منفصل مغلق أو أنه غير مهتم بما يحدث من تطورات على وجه البسيطة. بل على العكس من ذلك، فهو يهتم كثيراً بالسلوك الإنساني والعملية التاريخية، فما يفعله البشر يعكس عمقهم الروحاني وحياتهم الداخلية التي هي بمنزلة الرابط بين الإنسان والخالق.[5]

ويشكل الرسول محمد ﷺ النموذج المثالي المتزن للإنسان؛ فهو مؤمن بربه بعمق في الوقت نفسه الذي كان فيه نشيطاً في المجتمع كمعلم وقائد له. وينظر المسلمون إليه كمثال، ويستمدون منه شعورهم بالوحدة والأخوة، وتعد صلاة الجماعة انعكاساً لهذه التوليفة من الروحانية والجماعية الأخوية؛ وذلك لأنه في هذه الحالة تجتمع عبادة الخالق مع محبة الناس بعضهم بعضاً في آن واحد. ويحدث الشيء نفسه خلال موسم الحج إلى الديار المقدسة. ودون أدنى شك، فإن من الثابت تاريخياً بأن المسلمين قصروا عن فهم هذه

الأفكار والمعاني الإسلامية؛ ففي أحيان يكونون قريبين جداً من فهمها وفي أحيان أخرى يكونون عاجزين عن ذلك إلى حد كبير. إن الطبيعة ذات الأبعاد المتعددة للإسلام، كما جاء به الرسول ﷺ في صورته النقية، قادت بالفعل إلى ظهور حضارة إسلامية شديدة التنوع خلال الخلافتين الأموية والعباسية.[6] وربما لم يكن المسلمون الذين عاشوا في تلك الأحقاب المبكرة أكثر تقوى وورعاً أو أكثر خضوعاً روحانياً من مسلمي الرعيل الأول، ولكن أهل العلم والثقافة في تلك الأحقاب تمكنوا من منح البشرية ثقافة غنية جداً قائمة على تركيبة من الأفكار والتقاليد الإسلامية وغير الإسلامية. وربما تكون إنجازاتهم الكبرى هي فهم التداخل المتناغم بين الإنسان والطبيعة، وهي صورة لِبنية كونية نادراً ما كان لها مثيل في الأزمان والأماكن الأخرى.[7]

التركيبة الإسلامية التاريخية

لكي نصل إلى تحليل مقارن للاستخدام السياسي للإسلام من قبل الدولة الوطنية في العالم العربي، من المهم جداً الأخذ في الحسبان الإنجازات التي تحققت في أيام الإسلام الأولى. ولأنها كانت ذات أوجه عدة بكل المقاييس؛ فمن الأفضل تسميتها بالتركيبة الإسلامية التاريخية. فعندما انطلق الإسلام من معقله الأول في شبه الجزيرة العربية وأسس دولة خلافة ممتدة الأطراف كان بذلك قد طور أبعاداً أخرى جعلته ثقافة متشعبة ومؤلفة من عناصر مستمدة من مصادر مختلفة من أرقى ما كان موجوداً في العالم آنذاك؛ فقد اشتملت المناطق المفتوحة على ما كان يشكل الدولة البيزنطية في الهلال الخصيب وشمال إفريقيا، ومن فارس وأفغانستان، وتركستان السفلى، وأجزاء من شبه القارة الهندية، وشبه جزيرة إيبيريا. وكانت معظم تلك المناطق قد قطعت شوطاً طويلاً نحو التحضر وخاصة بالنسبة للهلال الخصيب والمناطق التي تقع على الغرب منها في آسيا الصغرى وأوروبا. إن معظم المناطق المفتوحة كانت تدين إما بالمسيحية أو بالزرادشتية، وكانت نظرة العرب الفاتحين إلى ثقافات الشعوب التي دخلوا أراضيها منفتحة ومتفهمة، الأمر الذي كان من شأنه تسهيل التبادل الثقافي بين الطرفين.[8] ومبدئياً، فإن سياسة دولة الخلافة كانت تتمحور

حول إقامة شكل من الحكم القائم على وجود ولاة محاربين من أصول عربية في جميع المناطق التي تم فتحها حديثاً، في الوقت الذي يتم فيه الاحتفاظ بالبيروقراطيات القديمة القائمة على ما كانت عليه قبل الفتح. ورغم أن الدخول إلى الإسلام لم يفرض قسراً على أهل البلاد المفتوحة فإن العديد منهم دخلوا فيه إما عن إيمان واقتناع أو لتفادي الجزية والالتزامات الضريبية الأخرى التي فرضت عليهم والتنازل عن حق المساواة في المجتمع بما في ذلك الحق السياسي أياً كان شكله. وأصبح غير العرب الذين دخلوا في الإسلام يُعرفون بالموالي. إن أفراد هذه الفئة الاجتماعية التي ظهرت حديثاً ضمن المجتمع المسلم كانت تشتكي من تردد الطبقات الحاكمة في القيام بتعديل أوضاعهم الطبقية ومعاملتهم على قدم المساواة مع الآخرين.[9]

ومع انتقال الخلافة إلى العباسيين عام 750 للميلاد انتهت الأحقاب التي سادت فيها الهيمنة العربية على مراكز السلطة السياسية. وسعت الحركة الشعوبية إلى إنهاء التعريب واتخاذ خطوات لإنشاء مجتمعات إسلامية مركبة من كافة شعوب وأعراق وأجناس الأمة الإسلامية. وكان من شأن ذلك تسريع عملية الدمج الثقافي التي بدأها بنو أمية باكراً. وبرغم أن عربياً استمر في شغل منصب الخليفة فإن الموالي اندمجوا بشكل كامل في المجتمع الإسلامي كفئة اجتماعية كاملة الأهلية، وبدؤوا في ممارسة دور فعال في شؤون الحكم والشؤون الثقافية، وأصبحوا بذلك عنصراً مهماً في التركيبة الإسلامية التي بدأت في التشكل في تلك المرحلة.[10] وكما أشرنا، فإنه حتى في عهد الخلافة الأموية التي كانت قائمة على العرب وحدهم لم يكن يوجد أي نوع من العداء تجاه الشعوب والثقافات الأخرى التي تم فتح أراضيها. وعلى العكس من ذلك، فإنهم اهتموا كثيراً بالحضارات المتقدمة للشعوب المعنية وطوروها وأضافوا إليها. وفي إثر قيام الخلافة العباسية، اندمج العديد من مظاهر الثقافات الأخرى فيما بينها، في إطار عمل ديني جعلته جزءاً أصيلاً من الحضارة والثقافة الإسلامية المتطورة.[11] ولو أن التفاسير الحرفية الضيقة لمصادر الإسلام كانت مسيطرة في ذلك الوقت، لما كان للإنجازات الهائلة أن تتحقق مطلقاً، فعلى صعيد حقل عمارة المباني – على سبيل المثال – كان السائد ألا تتم زخرفة المباني بدرجة كبيرة لافتة

للنظر؛ لأنه كان يتم النظر إلى ذلك على أساس أنه مضيعة للوقت والمال الذي كان من الأجدى الاستفادة منه في العبادة والعمل الصالح. ولكن لأن تعاليم الدين كافة لا تشير إلى ما يمكن أن يفهم منه أنه تحريم لزخرفة المباني وتجميلها، فإن تقاليد العمارة أخذت في التطور خلال فترة الخلافة الأموية، وازدهرت كثيراً خلال فترة الخلافة العباسية والعصور الأخرى التي تلتها إلى يومنا هذا. وبالعودة إلى الأبنية التي أنشئت في البداية، وخاصة المساجد، من حيث الأشكال الهندسية والزخرفة، يلاحظ دمج أنماط بيزنطية وفارسية في الإطار العام للعمارة الإسلامية. إن ذلك المزج بين التقاليد الإسلامية وغير الإسلامية في إطار واحد أعطى الحضارة الإسلامية القدرة على التكيف والجودة العالية.[12]

وكان يمكن أن يتأخر تطور ونمو الفلسفة الإسلامية أيضاً لو تم الاعتماد على الفهم الحرفي للنصوص المفروض قسراً. إن المدرسة الفكرية المحافظة كانت تصر على أن الخالق وتدابيره الإلهية هي أمور أبعد من أن يفهمها بنو البشر، وأنه من التجديف وضع الخالق ضمن حدود التفاسير الخاصة بعقلانية الإنسان، ولكن تقليداً فلسفياً كان قد ظهر في الفترة الأولى لقيام الدولة العباسية وجد دعماً رسمياً استمر حتى منتصف القرن التاسع الميلادي. ولولا ذلك لم يكن للمسلمين ليصلوا إلى ما وصلوا إليه من فهم متقدم للحقيقة التي أوصلت الثيولوجيا الإسلامية والإدراك الإسلامي للعالم إلى ماوراء الحالة الخاصة بالتفسيرات الحرفية للنصوص. وفي هذا السياق كانت المدارس التقليدية متمسكة بمواقفها بشدة؛ فقد تم انتقاد أفلاطونية الكندي والفارابي وابن سينا بسبب طروحاتهم الجريئة القائلة بأن المعرفة مستمدة من العقل المحض، وكان من الصعوبة بمكان توسيع مقولة التوحيد إلى صورة مصقولة من العلاقات الكونية دون الأفكار المستنيرة لأولئك العلماء والفلاسفة. إننا نسوق طرحاً من هذا القبيل لأن مقولة التوحيد مهمة جداً في الحضارة الإسلامية التقليدية وتتخلل جميع أوجه ثقافتها المتقدمة. وضمن هذا السياق، فإن المقولة الثابتة هي اعتماد كل شيء في هذا الوجود على الإله الخالق الأحد، وعلى الروابط الحتمية بين عناصر الطبيعة التي تمليها الحالة الكونية هذه.[13]

إن جمالية الفن والعمارة الإسلامية وكفاءة الفلسفة الإسلامية أثرت الإسلام والحاضرة التي قامت عليه في الفترة القديمة، لذلك يمكن القول بأن تلك العناصر تشكل جزءاً مهماً من التراث الذي ساعد على حفظ وبناء واحدة من أعظم الثقافات الدينية في العالم. لقد كانت مستقاة من التوليفة التي توصل إليها الإسلام، وهي العملية المعقدة التي تمكن المسلمون عن طريقها من دمج أفضل ما في تقاليدهم مع أفضل ما كان موجوداً لدى الآخرين، موسعين بذلك نطاق تركيز الإسلام عوضاً عن تضييقه ودفعه إلى الانكفاء والتقوقع. ونتيجة لذلك، فإن الإسلام كحضارة هو عبارة عن توليفة من العناصر المستمدة من مصادر مختلفة، بنفس الطريقة التي هي عليها الإسلام كدين عالمي. إن هذين الرمزين يشكلان جزأين للتراث نفسه غير قابلين للفصل، وتعتبر التوليفة التي تم القيام بها هي مصدر أهميته، وهي جذوة قوته.[14]

ومن جانب آخر، فإن غلق باب الاجتهاد شكل عائقاً أمام التطور التاريخي للثقافة الإسلامية، الذي يعتقد الدارسون أصلاً أنه حدث مع نهاية القرن التاسع الميلادي، وإن كان بعض آخر يرى أنه حدث في مرحلة متأخرة، كالقرن السادس عشر الميلادي. وعلى أية حال يبدو من الثابت أن الاجتهاد إما أن يكون قد قُيد أو استُخدم بطريقة أقل اعتيادية. وقد توقف الاجتهاد في البداية بسبب شكوك علماء الدين المحافظين فيما كان يظهر من بدع منبعها العناصر الجديدة للمصادر المتعددة للحضارة الإسلامية. وقد نتج عن ذلك مواجهات عنيفة بين المعارضين والمؤيدين للاجتهاد، انتصر فيها المعارضون وأرسوا تقاليد أعاقت الاجتهاد لدى أهل السنة والجماعة إلى هذا الوقت.[15] وقد يكون المعارضون في ذلك الزمان على حق في خشيتهم وتوجسهم من كل ما هو دخيل على الإسلام، فتحقيق اندماج لعناصر خارجية قوية دون السماح لها بالسيطرة يعد مسألة خارقة. وربما يكون هذا هو السبب في تمكن الإسلام من الحفاظ دائماً على ميزان دقيق بين العناصر المتناقضة للتنوع الشديد من جانب، وبين خطر أن يصبح ضيق النطاق ومتقوقعاً على نفسه من جانب آخر. وفي العصر الحديث ربما تعكس الحاجة إلى الحد من الاجتهاد واستمرارية التساؤل الحر خوفاً من أن يؤدي التوضيح المتعمق للعديد من

الجوانب التراثية والتقاليد إلى مخاطر تضر بالعقيدة.[16] ولكن ما نعتقده في هذا الشأن أن الرغبة في الحد من الاجتهاد من قبل معارضيه في هذه المرحلة من التاريخ السياسي العربي لم ينشأ من الخوف على الخط الخاص بتطور الموروث الثقافي في جانبه الإيماني الذي يبدو في هذه المرحلة بأنه في خط صاعد نتيجة لموجة المد الديني الصاعدة للصحوة الدينية التي تلم بالمجتمع، بقدر ما هو ناشئ عن قصور في تفاصيل البعد السياسي الخاص بالموروث الثقافي الذي يعد في هذا الصعيد إشكالياً إلى حد كبير.

البعد السياسي للإسلام

إن للإسلام بعداً سياسياً من اللحظة الأولى التي تكونت فيها دولته في المدينة؛ فعندما هاجر الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة مع صحابته وأصبح قائداً دنيوياً للأمة، بالإضافة إلى كونه نبياً، فإنه قد تبوّأ وضعاً سياسياً بالإضافة إلى وضعه الديني. لقد كان قائداً روحياً وحاكماً لمجتمع ثيوقراطي. وبالقدر الذي كانت فيه الأمة مكلفة بطهارة أفرادها، وبالمهمة التاريخية بنشر الإسلام في عالم كان معادياً له، فإنها كانت مقتنعة بأن المسلمين يشكلون جسداً سياسياً ملتزماً بتحقيق هدف ديني. وليس من الممكن أن يوجد قط فصل بين الدين والدولة؛ لأن المؤمنين وكلاء لعملية مقدسة تتجلى في العالم الدنيوي.[17] وبعد وفاة الرسول حل مكانه سلسلة من الخلفاء كقادة دينيين وسياسيين للأمة من شأنهم المحافظة على طهارة المسلمين وقيادتهم في واجباتهم المكلفين بها. وهذه الصورة للدولة الإسلامية ذات فكرة مثالية ولها وقع طوباوي، فالصورة تعكس مجتمعاً متجانساً موحداً عبر الروح الأخوية والإيمان بالإسلام ونشره، والرسول ﷺ كان حاكماً مثالياً مؤمناً وعادلاً وشجاعاً وحكيماً. إن تلك الأحوال سادت عندما كان الرسول ﷺ على قيد الحياة، فكان من المتوقع لها أن تستمر تحت إشراف الخلفاء الراشدين بعد وفاته. ولكن اتضح لاحقاً بأن ذلك الاعتقاد لم يكن صحيحاً على إطلاقه. إن النظرية الأساسية في المبدأ السياسي الإسلامي كما كان متصوراً هي فكرة وحدة الأمة، وكان يعتقد أن التكتلات والصيغ الأخرى من التشرذم تعمل على الإضرار بالمهمة الأساسية للمجتمع الإسلامي، فلا يمكنه الحفاظ على

وضعه الإيماني أو إنجاز مهمته المنوطة به وأدواره التي يجب أن يضطلع بها إذا ما نخر عظمه سوس الفرقة، وخاصة على مستوى قياداته. وتعتمد كامل نظرية الأمة على الأساس القائل بأنها يجب أن تبقى موحدة، ومحور وحدتها هي العقيدة؛ فمن دون الترابط ستتعرض مهمتها الدينية للخلل.[18]

إن هذا الجانب من جوانب نظرة الإسلام العالمية خلقت شيئاً من التقاطع بين النظرية والواقع كان لابد له من أن يحل عبر المراجعة من خلال منظور فلسفي. ومن جانب آخر، فإن الصور المثالية للخلافة والأمة التي تطورت في الفترة الأولى وضعت شيئاً من الإعاقات أمام القدرة على تحديد طرق مواجهة المصالح الخاصة التي تلعب دوراً في أي حالة سياسية. وبالرغم من التغيرات التي ألمت بنظرية الدولة الإسلامية فلم توجد الضمانات المناسبة ضد ظهور انقسامات في داخل الأمة، الأمر الذي يشكل تراجعاً للتعاون الذي أخذه الجميع على أنه أمر مضمون. لقد ظهر التشرذم السياسي باكراً جداً في التاريخ الإسلامي وذلك في غضون سنوات قليلة من وفاة الرسول. وكان مصدر الخلاف هو مسألة من يتولى الخلافة، التي لم توضع خطوط إجرائية لحلها لا من قبل الرسول ﷺ ولا ممن تولى الخلافة من بعده من الخلفاء الراشدين. ورغم أن أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب توليا الخلافة في البدء من دون معارضة، فإن معسكرات معارضة نشأت مع تولي عثمان بن عفان الخلافة عام 644 للميلاد. فقد أرادت سلالة بني أمية القوية التي ينتمي إليها الخليفة الجديد أن تؤسس مطلباً ينادي بملك وراثي. وتم تحدي ذلك التوجه من قبل مؤيدي ابن عم الرسول ﷺ وزوج ابنته علي بن أبي طالب والسلالة التي ينتمي إليها. بالإضافة إلى فريق طامح آخر تقوده عائشة بنت أبي بكر آخر زوجات الرسول، كان يحاول أيضاً الفوز بالخلافة.[19]

كانت أول مواجهة مسلحة بين عائشة وعلي وأتباعه قد وقعت عام 656 للميلاد، ورغم أن علياً خرج منها منتصراً وأصبح الخليفة الرابع فإن الأمويين أسسوا حكمهم الوراثي الخاص عام 661 بعد مقتل علي على يد أحد الخوارج، وهي فرقة أصرت على أن

تبوُّء الخلافة يجب أن يتم تحديده عن طريق الاختيار الحر للخليفة من قبل عامة المسلمين. لقد شكلت تلك الحادثة بداية للصراع الطويل بين الخلافة الأموية والفريق الذي تشيع لعلي، حيث أصبح الشيعة مذهب منفصل في الإسلام بعد وفاة الحسين بن علي في معركة كربلاء عام 681. لقد حطم ذلك التقسيم الدائم والجدي بين المسلمين مقولة الأمة الموحدة، وأصبح الأمويون ضالعين بشكل أكبر في الصراع المسلح حول الخلافة مع أهل مكة الذين عارضوا حكمهم بعد سنوات قليلة من معركة كربلاء. ولكن برغم أنهم تمكنوا بنجاح من احتواء ذلك التهديد لسلطتهم فإنهم واجهوا معارضة مستمرة من قبل العديد من الجماعات المنشقة في داخل دولة الخلافة المترامية الأطراف. وشمل ذلك العناصر القبلية العربية غير المنضبطة، والموالي الساخطين، وعلماء الدين الذين عارضوا التوجهات الأموية العلمانية، والشيعة الثائرين. وبالتأكيد، فإن قوى الاستياء تلك أصبحت غير قابلة للسيطرة عليها. ونتيجة لذلك، فإن الأسرة العباسية، وهي جزء من سلالة بني هاشم أقرباء الرسول ﷺ، والتي كانت تقيم في جنوب الهلال الخصيب، تمكنت من تنسيق حركة ثورية ضد الأمويين، وأن تتوصل إلى تأسيس خلافة بديلة لهم بين العامين 749 و750 للميلاد.[20]

ونظراً لتألقهم وهم يديرون الخلافة الإسلامية من بغداد، سعى الخلفاء العباسيون إلى تدشين حقبة من المصالحة التي كان من شأنها أن تعمل بشكل مضاد لأنماط الفرقة التي ألمت بالمسلمين، وأن تعيد تأكيد وحدتهم. ورغم أنهم نجحوا مبدئياً في خلق روح من التضامن فإنه كان لابد لهم أن يُبتلوا بحركات انفصالية مرتبطة بالانشقاق الشيعي. لقد أصبحت تلك المشكلة هائلة وقادت بالتدريج إلى تمزق دولة الخلافة. وبالفعل فقد أصبحت سلطة الخلفاء العباسيين اسمية ورمزية، وذلك بعد أن تمكن أمراء بني بويه المنحدرون من أصول فارسية من السيطرة على مراكز القوة في حاضرة الخلافة بغداد، وأن يديروا الشؤون الدنيوية منها، وذلك في عام 945 للميلاد تقريباً.[21]

وفي محتوى هذه التوجهات المعاكسة في بداية التاريخ الإسلامي ظهرت مشكلات عدة بشأن الممارسة والتقاليد الإسلامية. ولأن الصورة المثالية للخليفة والأمة والشريعة أصبحت

جزءاً أصيلاً من الصورة الذهنية لدى المسلمين عن ذاتهم؛ فإن السؤال المتعلق بممارسة السلطة بشكل سليم من عدمه لم يحَل بشكل صحيح. إن الافتراض القائل بأن حاكماً موقراً يرأس مجتمعاً مخلصاً له عبر نظام قانوني مقدس من شأنه أن يكمل رسالة الإسلام أصبح يواجه تحدياً عندما يتم تطبيقه على آليات سياسات القوة في عالم بدا أنه كان بعيداً جداً عن أن يكون مثالياً. وبالتأكيد، فإن تلك هي القضية التي كانت سائدة في بداية التاريخ الإسلامي.[22] وبغض النظر عن نظرية الحالة المثالية التي كان يجب على الخليفة أن يكون عليها، فإن عدداً قليلاً جداً من أولئك الذين جلسوا على كرسي الخلافة يمكن القول عنهم بأنهم كانوا مثاليين. فبعض الخلفاء كانوا متهورين طائشين، ومعظمهم حاول أن يحافظ على احتكار محكم للسلطة. ومع أن الخليفة كان من ناحية المبدأ مقيداً بالشريعة، فإن خضوع سلك القضاء لأصحاب السلطة كان يعني أن بإمكان الحاكم أن يفعل ما يشاء. وتكشف بعض الدراسات التي تناولت الفترات التي سادت فيها الخلافتان الأموية والعباسية أن الجماعات المتدينة تطورت بشكل منفصل عن دولة الخلافة أولاً، ثم عن الإمارات التي قامت ضمن إطار الدولة الإسلامية الكبرى التي كانت تحكمها. وقام علماء الدين بتنظيم المجتمعات المحلية والحياة الدينية عن طريق ممارسة وظائفهم كقضاة وإداريين ومعلمين للمسلمين. وبغض النظر عن فصل الأمر الواقع ذاك بين الدين والدولة على المستوى الإداري، فإن السلطة السياسية الحقيقية مورست من قبل المؤسسة الحاكمة.[23]

وتوجد مشكلة ذات علاقة وثيقة بذلك؛ وهي أن الشريعة تركز بشكل أكبر على الواجبات عوضاً عن الحقوق والامتيازات الشخصية، باستثناء الأمور المتعلقة بالملكية الفردية. ويدعم الإسلام مبادئ معينة بما في ذلك كرامة الإنسان والمساواة بين الأعراق والعلاقة الوطيدة بين الرجل والمرأة، والحرية الدينية، وحماية البشر ضد الانحلال والتفسخ وسيطرة الشهوات. ولكن تلك المبادئ السابقة لا تشكل وثيقة حقوق ملزمة قانونياً أو ضمانة مناسبة ضد سوء استخدام السلطة السياسية. إن هذه التركيبة من القضاء الضعيف، وانعدام الموانع الدستورية على ممارسة السلطة، والقواعد غير المحددة بدقة لحقوق الفرد أوجدت نظاماً سياسياً شابته نواقص الحكم غير السوي واللاعدالة التي

أصبحت شائعة، وأصبح اتخاذ القرارات من قبل نظم الحكم القائمة اعتباطياً ويقوم على الارتباطات الشخصية والمفاضلة.[24] كانت ثمة مشكلة تتعلق بالتعارض أحياناً وبالتناقض أحياناً أخرى وبالتقاطع في أوقات ثالثة بين الوضع الإسلامي المثالي وحقيقة ما كان قد أصبح عبر القبول به فصلاً بالأمر الواقع بين الدين والدولة. وكان هناك إصرار من قبل علماء ومفكرين مسلمين على وجوب طاعة أولي الأمر أو السلطة القائمة، حتى وإن كان أصحابها غير عادلين، وذلك لكي يتم الحفاظ على وحدة الأمة. ولكن هذا الموقف ليس قائماً على الملاحظة أو على الذرائعية النفعية المرتبطة بالنزعة إلى كسب المغانم من غير اعتبار لأخلاقية الوسيلة، وإنما على الرغبة في التفريق بين عالم الممارسة السياسية غير السوية القائمة في بلاد المسلمين كمجتمع سياسي قائم في سياق تاريخي معين، وبين صلاحية الإسلام السرمدية كمفتاح للخلاص في الآخرة. ورغم واقعية هذا التفسير فإن التناقض بين مثالية نظرة عالم الإسلام والسلوك السياسي العادي الذي مازال يدور في الواقع العملي ترك الممارسة السياسية في بلاد الإسلام من دون أن تكوِّن لنفسها نظاماً ملائماً واضح المعالم من السوابق لكي تحتفظ بتقاليد من الاستمرارية السياسية المستقرة.[25]

الحالة الإسلامية ما بعد سقوط الدولة العباسية

قاد سقوط دولة الخلافة العباسية عام 1258 للميلاد إلى قيام الدولة العثمانية التي أعادت إحياء القوة العسكرية لعالم الإسلام في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي. ولكن الخلافة الجديدة أصبحت أيضاً ضحية لقوى التشتت، رغم أنه أمكن الاحتفاظ بقدر معين من التكيف مع الأوضاع التي تستجد لقرون طويلة. وبالإضافة إلى ذلك فإنها استمرت في المحافظة على التقليد الخاص بوجود سلطة تنفيذية مهيمنة بغض النظر عن إنجازاتها المشهودة بالنسبة للجانب المتعلق بوجود لامركزية سياسية.[26]

في تاريخ النظام السياسي للدولة في العالم الإسلامي بقيت جوانب من قبيل الوحدة والعدالة أفكاراً مثالية غير محققة في العادة. ولكن على المستوى الحضري استطاع علماء الدين في بعض الحالات المحافظة على روابط مجتمعية داخلية وعلى درجة معقولة من

العدالة والإنصاف، على الأقل في أوساط فئات المصالح القائمة. وفي جميع الأحـوال، فـإن الإنجازات التي تحققت على الصعيد الثقافي لم يتماش معهـا قـط شيء مماثـل عـلى الـصعيد السياسي. لذلك يمكن القول إنه بالرغم من وجود بُعد سياسي للإسلام باستمرار فإنه على هذا الصعيد بالذات كانت الممارسة الفعلية ضعيفة جداً.[27]

وظهرت هشاشة النظام العثماني عندما أصبحت مؤسساته الخاصـة مختلـة وظيفيـاً، وتطلبت التحديات الخارجية التي تواجهه مرونة أكبر مما يمكن أن يتوافر لدى حكومـة شمولية تقليدية. لقد كانت محاولات الإصلاح دائماً غير مناسبة، وذلك في الوقت الذي كانت فيه الحركـات الانفـصالية تقلـص بالتـدريج الرقعـة الجغرافيـة لدولـة الخلافـة، والتدخلات الخارجية تحد بشكل متزايد من سيادتها. إن الوطنيـة التـي ظهـرت أولاً في مناطق البلقان ثم انتقلت بعد ذلـك إلى تركيـا والـبلاد العربيـة قـادت إلى التفكـك، في الوقت الذي أسست فيه القوى الأوروبية سيطرة لا سابق لها عـلى الأراضي العثمانيـة.[28] وفي القرن التاسع عشر، أخذ التدخل الأوروبي مبدئياً صـيغة الاسـتيطانات المفروضـة. ولاحقاً تضلع الأوروبيون دون تحفظ في فصل العديـد مـن أجـزاء الدولـة العثمانيـة في المنطقة العربية وغيرها ثم الاستيلاء عليها؛ فقامت بريطانيا بالسيطرة عـلى قـبرص عـام 1878 بالرغم من عـدم خـضوعها مطلقـاً للحكـم العـثماني، وعـلى مـصر عـام 1882، بالإضافة إلى أنها قامت من قبل بالسيطرة على إمارات الخليج العـربي مـع بدايـة القـرن التاسع عشر.[29] وفي عام 1907 قسمت كل من إيران وأفغانستان، اللتين بقيتـا موضـوعاً للصراع الإمبريالي لقرن من الزمان، إلى مناطق للنفوذ الأجنبي من قبل بريطانيا وروسيا اللتين أنهيتا عملياً استقلال القطرين الذي كان بطبيعته هشاً منذ البداية. وغـزت فرنـسا الجزائر عام 1830، ومدت سيطرتها إلى شـمال إفريقيـا لكـي تـشمل تـونس عـام 1881 والمغرب عام 1912. وأصبحت ليبيا مستعمرة إيطالية عام 1911. وتمـت إعـادة تنظـيم الهلال الخصيب ووضعه تحت الوصاية البريطانية والفرنسية في أعقـاب الحـرب العالميـة الأولى. وهُزمت تركيا في الحرب لكي تفقد أراضيها لصالح فرنـسا وإيطاليـا وبريطانيـا

والأرمن والأكراد، رغم أن ذلك تم منعه من قبل المقاومة التركية التي قادها مصطفى كمال أتاتورك. ومع حلول عام 1918 تم تقسيم كامل المنطقة العربية إلى مناطق خاضعة للاحتلال أو النفوذ الأجنبي، باستثناء اليمن ووسط الجزيرة العربية.[30]

وبالنظر إليها من منظور بداية القرن العشرين كانت التقاليد السياسية الإسلامية في المنطقة العربية قد وصلت إلى نهايتها مع تفكك الدولة العثمانية؛ وبذلك فإن القدرة على التأقلم والنجاة التي استمرت لقرون عديدة بدت وكأنها قد وصلت إلى نهاية الطريق. فباستثناء ما يشار إليه بأن النظام السعودي نظام إسلامي دستوره القرآن تمت علمنة كافة النظم السياسية عبر المنطقة تحت راية الوطنية الممزوجة بشعارات قومية. وأُنهيت الخلافة العثمانية بنزع السلطان من على العرش، وتم نزع الصفة الدينية عن المؤسسات الرسمية وجوانب الحياة الأخرى. وأدت النزعة القوية نحو التغريب التي صاحبها تركيز على القيم المادية النفعية الاستغلالية إلى عرقلة الاحتفاظ بالبعد السياسي للإسلام كأساس للقانون والشؤون العامة.[31]

وفي تلك المرحلة أصبحت النظرة إلى الدين على أنه أمر شخصي وتجربة خاصة لا علاقة للدولة به، وذلك كما قال عنه الكماليون في تركيا في بداية قيام دولتهم، أو كما حدث من الحد من الدين كقوة مؤثرة في الحياة الاجتماعية. لقد شكل استبعاد الدين من المؤسسات الاجتماعية والسياسية تطوراً خطيراً وغير مسبوق. وكان لابد من أن تحدث النتائج القصوى والتشعبات الخاصة بالتغيرات الهائلة التي أحدثت جدلاً صاخباً في الوقت الذي حدث فيه الانتقال. ولكن العلمانيين لم يروا بالفعل بعين مستقبلية ثاقبة المحاذير التي كان يمكن أن تنتج عن التغيرات التي كانوا يريدون إحداثها. فقد افترضوا بشكل عام أن الوضع الوطني الجديد سيكون ناجحاً وقادراً على مواجهة التحديات الخاصة بمرحلة ما بعد الدولة العثمانية، وأن البعد السياسي للإسلام ليس ذا علاقة بما يزعمون القيام به. وعملياً، فإن أياً منهم لم يعمد إلى الأخذ في الحسبان ما يمكن أن يقع لو أن الوطنية فشلت في تحقيق إعادة بناء ناجحة للوضع العام في المنطقة.[32]

لقد ورث العرب تراثاً محدداً من ماضيهم الإسلامي. ومن المهم القيام بتعريف ذلك الميراث بشكل دقيق؛ لأن النماذج المؤسسية والسلوكية التي يقوم العرب حالياً بالبحث لها عن بدائل مستمدة من الغرب وتراثه. ولسوء الحظ، فإن الميل في أوساط أولئك الذين اختلفوا مع الوطنية العلمانية في الممارسة هو العودة إلى صيغ التمرد من دون فحص أو تحليل تداعياتها وشرعيتها النسبية.[33] وهذا الالتجاء المفاجئ للإسلام هو بمنزلة رد فعل على الولع المبكر بالوطنية العلمانية التي تم تبنيها دون فهم واعٍ لها وتفكير متأنٍ لمعانيها. وفي البداية تم افتراض أن الوطنية هي السبيل الوحيد للخلاص من الاستعمار والتخلف. وفي كلتا الحالتين، فإن الغائب هو الفهم الصحيح بأن أي تغير جوهري في المضمون الاجتماعي-السياسي والثقافي يحتوي على خيارات عدة ضمن الخطوط العريضة للبدائل ذاتها. وعلى الأقل فقد كان هذا النوع من قصر النظر السياسي نتاج يمكن تفهمه من التجارب الجارحة أو حتى المُذلة للتدخلات الأجنبية، والأفكار الوافدة التي هزت استقرار المجتمعات الإسلامية، وخاصة العربية.[34]

وكما أشرنا سابقاً، فإن تعددية الإسلام قائمة على تركيبة من الثقافة الدينية الغنية والنظام الاجتماعي المصطبغ بالتسامح والأخوّة، والنظرية الاجتماعية- السياسية الشاملة. ورغم أن معظم إنجازاته المشهود لها كانت في الحقل الثقافي فإن هذا المظهر من التقاليد له تاريخ يكاد يكون قد توقف لعدة قرون، ولم يشهد صحوة حقيقية في الزمن الحديث. إن الجانب المأساوي في هذا أن العرب مازالوا غافلين عن إدراك الجوانب الإنسانية والانتقائية المركبة في ثقافتهم المستمدة من عناصر آتية من مصادر مختلفة، والدعوة إلى الفهم الواسع لطبيعة الأشياء والعلاقة العضوية بينها. وإذا أدرك العرب ذلك بعمق، فإنهم ربما يكونون قادرين على استرجاع جزء مفيد من التراث الإسلامي الخاص بهم.[35]

تأثير ظهور حركات الإسلام السياسي على الأوضاع السياسية

لقد ركزت حركات الإسلام السياسي المعاصرة في العالم العربي منذ بداية ظهورها على البعد السياسي بجميع نواقصه الملازمة ومشاكله السيكولوجية، وعادت معظم

العوائق التي أحاطت بالسياسة في المجتمعات الإسلامية التقليدية إلى الظهور في إعادة البناء المعاصرة. وتم إعادة بناء الصورة الطوباوية لمقولات الأمة المخلصة والقيادة المؤمنة في صيغة أكثر تشدداً من قبل الحركات المتشددة.[36] والواقع أن الحقيقة الكامنة تختلف عن ذلك، فالصورة الحديثة للمجتمعات العربية تتكون من دهماء مقهورة وغاضبة تفصح عن عدائها الشديد بشكل مكشوف، وهو عداء يتم تحريكه وتوجيهه بواسطة خطابة لفظية حول قائد ديني ذي شخصية كاريزمية يستخدم مبادئ النزاهة والعفة والورع كأداة سياسية. ويتم السخرية من الديمقراطية الغربية على أساس أنها مقولة أجنبية تسمح بالممارسة المنفلتة لإدارة شؤون المجتمع. وأصبحت الانتقادات التي توجه أكثر سهولة بسبب الافتقاد إلى وثيقة أساسية مناسبة للحقوق، أو نظام للرقابة الشعبية ضمن نظرية سياسية إسلامية واضحة تواكب العصر الحديث، بالإضافة إلى قيام الحركات الإسلامية المتشددة ببث فكرة أن الإجراءات القسرية أمر مطلوب لمواجهة تأثر المجتمع الإسلامي بالنفوذ الثقافي الأجنبي، وهي فكرة وجدت لها قبولاً في أوساط العامة البسيطة في العديد من المجتمعات العربية.[37]

لقد تم التعامل مع التناقضات بين النظرية والواقع في المجتمعات العربية القديمة التقليدية عبر إجراءات تتعلق بإعادة صياغة فلسفية وأخرى عملية اتخذها علماء الدين. ولكن من ناحية واقعية في زمننا الحديث، فإن جميع الفئات السياسية لا تقوم حتى بمجرد الاعتراف بأن تناقضاً من هذا النوع موجود. لذلك يمكن القول بأن الولاء الذي يبديه أولئك الذين ينتمون إلى حركات الإسلام السياسي الحديثة أو يقادون من قبلها هو تعبير عن غضب يجتاح عناصر مظلومة وغير راضية عن الأوضاع القائمة في المجتمعات التي ينتمون إليها. إن الحاجة إلى معالجة أوجه الظلم السائدة تساعد على تأجيج الرغبة في تطهير المجتمعات الإسلامية مما علق بها من قشور الثقافة الغربية.[38]

يوجد في الفكر السياسي الإسلامي مقدمة منطقية تقول إنه مع اكتمال الوحي الإلهي الذي نزل عن طريقه القرآن على الرسول ﷺ أصبحت الأمة الإسلامية مكلفة بمسؤولية نشر الحقيقة الإلهية في هذا العالم، وهذا في جوهره يعني أنه تم تكليف جماعة إنسانية للقيام

بمهمة فوق قدرة البشر. وفي المقابل، فإن تلك المقدمة المنطقية قادت إلى الاعتقاد بالطبيعة الإيمانية الملتزمة والمخلصة للخليفة والأمة. ولكن عندما فشل ذلك في التحقق بالممارسة الفعلية، فإن المهمة الأساسية تلك تحققت جزئياً فقط، وتولد شعور بالفشل الجزئي لدى الأمة على مستوى اللاوعي على الأقل. إن الطريقة الدارجة في التعامل مع الفشل في الأزمنة الماضية كانت عن طريق المحافظة على مظهر مخادع من الوضع الحميد، رغم أن الحقيقة كانت بعيدة عن المثالية النظرية، وخاصة فيما يتعلق بوحدة الأمة. لقد تم قبول هذا المنهج من قبل معظم الناس، ولكن ذلك حدث إما لأنه جعلهم يشعرون براحة أكبر بالنسبة لنواقص الدولة الإسلامية، أو لأنهم قاموا بترويض أنفسهم مع واقع عدم مثالية الدولة الإسلامية كنظام سياسي ووجدوا تعويضاً لهم في الممارسة الدينية وجهود علماء الدين في الحفاظ على درجة من الإنصاف الاجتماعي والإداري.[39]

إن المراقب لوضع الدولة الوطنية في العالم العربي في هذه المرحلة من تاريخه يلاحظ أن الحالة السابقة نفسها تسود فيه الآن رغم أن طرق معالجتها أقل نضجاً مما كان في السابق. ونظراً لعدم وجود دولة إسلامية في العالم العربي يمكن الإشارة إليها بأنها تصلح مثالاً نسوقه، فإن إيران - رغم كونها دولة تلتزم المذهب الشيعي الاثناعشري - هي أقرب البلاد التي تصلح لذلك. ففي إيران، حيث يسود إسلام شيعي أصولي ثوري، ظهرت نسخة مبلورة من الحلم الطوباوي وتطورت لكي تخفي الإحباطات والمظالم المرتبطة بمنهج التمرد الذي يلازم ما يسمى بالصحوة الإسلامية؛ فقد ظهر أسلوب عبادة الشخصية نفسه على مستوى القيادة، وعدم العدالة نفسه في الممارسة السياسية التي استمر النظام الإيراني في انتقادها لدى الدول الوطنية في المنطقة. وهذا النوع من الهرطقة السياسية يعكس طبيعة عدم الاستقرار العالية للسيكولوجية السياسية في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي، والإدراك المحدود لدى الأصولية الجديدة للأبعاد الروحية والإنسانية للثقافة الإسلامية.[40]

لقد عملت عوامل عدة على بلورة سعي العديد من المسلمين إلى تحقيق صحوة دينية أصيلة تطرق المشكلات الحديثة للعالم العربي والإسلامي، ومن تلك العوامل يمكن إيراد

التعميمات الجازمة حول كل شيء، والتفسيرات السطحية للإسلام، والنمط السياسي الديماغوجي الذي تتصف به معظم الحركات الثورية الإسلامية المعاصرة. إن تلك العوامل تعمل بشدة على تحقيق الحالة التي نشير إليها. إن هذه الصفات معوِّقة فكرياً وتمنع إعادة اكتشاف التقاليد الإسلامية التي يمكن أن تكون مفيدة جداً في هذه المرحلة. وبالتأكيد، فإنه من غير الممكن استعادة أيٍّ من المقولات الميتافيزيقية الموجودة في الإسلام التقليدي في نظام يمنع حرية التفكير، ويحد بقوة من سلوك وحركة عامة الشعب، ويرفض معظم صيغ التعبير عن وجهات النظر الموجودة في الإسلام التي تختلف عن الأيديولوجية الرسمية للنظام الحاكم. ورغم أن هذا النوع من الحكم الشمولي ربما لا يتم رؤيته في بعض الأيديولوجيات الأصولية الحديثة، أو يتم الدفاع عنه من قبل جميع فئات التشدد الإسلامية، فقد تم تبنيه من قبل الأصوليين الذين وصلوا إلى الحكم في كل من إيران والسودان وأفغانستان في أثناء حكم طالبان.[41]

إن القادة ومؤيديهم في الحركات الإسلامية المعاصرة في البلاد العربية وجوارها الجغرافي يعتقدون أنهم يعيدون الإسلام إلى سابق عهده وينقذون شعوب المنطقة من فساد الحضارة الغربية. ولكن الأمر الأكثر صواباً هو أنهم يعيدون إلى الحياة الأعراض المتزامنة السيكولوجية التي كانت إشكالية في القرون الأولى للإسلام. فالعديد من النشطاء السنة يعودون إلى فكر ابن تيمية السياسي الذي ظهر في القرن الرابع عشر الميلادي لتبرير ثورتهم ضد نظم الحكم القائمة. ولكن يبقى أن المبادئ التي يعتنقونها تستبعد بشكل ضمني حقوق المعارضة في داخل نمط النظام الاجتماعي-السياسي الذي يحاولون تأسيسه. فما إن يصلوا إلى السلطة حتى يصبحوا بسهولة ضالعين في النمط التقليدي من العنف والقمع والتزوير وانتهاك أبسط حقوق الإنسان، وهم متدارون خلف فسيفساء جميلة من الإيمان والطهارة. وعلى الأقل، فإن نظام ثورة الإنقاذ في السودان ونظام طالبان السابق في أفغانستان يعكسان ذلك بقوة،[42] ورغم أن الإسلام الشيعي يختلف في بعض المظاهر والممارسات عن الإسلام السني فكراً وممارسة، إلا أن المنطلقات والأيديولوجيا الخاصة بالأصولية المعاصرة هي نفسها إلى حد كبير في كلتا الحالتين.

إن النزعة نحو رفض معظم ما هو غربي الأصل تبدو على السطح كرفض للعناصر المادية والإباحية في الثقافة الغربية، ولكنها في الواقع أعمق من ذلك وأبعد مدى، فبشكل أكثر أهمية هي دفاع ضد التحديات التي يمكن أن يجلبها كل ما هو حديث لمراكز النخب الدينية في مواقعها القيادية التقليدية في المجتمع.[43] وإن تركيز هذه الحركات على رفض علمنة المجتمعات العربية وإعادة تسييس الإسلام عادة ما يصل إلى النقطة التي يحدث عندها اقتراح أن الدين شأن سياسي بالدرجة الأولى.

وباختيار حركات الإسلام السياسي في البلاد العربية أسلوب إعادة البناء الإسلامي القديم كما وجد في أثناء دولة الرسول ﷺ في المدينة وعهود الخلفاء الراشدين بعد ذلك، حيث وجد وضع سياسي مثالي، فإنها تكون قد ورثت من ماضي الإسلام التركة الأكثر ثقلاً ومعاناة لكي تطبقها في وضع عالمي أكثر تعقيداً. ورغم أنها تعارض احتكار ممارسة السلطة من قبل النخب الحاكمة التي تترأس النظم الوطنية فإن معظم الأيديولوجيات الثورية يمكن استخدامها بسهولة لتبرير صيغة شمولية من الحكم.[44] وأخذاً في الحسبان المستوى المتدني حالياً من القبول بالمناورات السياسية والشعارات المتطرفة في العالم العربي في أعقاب النتائج الكارثية التي أدت إليها تلك الشعارات والمناورات، فإن حركات الإسلام السياسي تكون قد بنت من ذات نفسها عوائق أمام نجاحها. وبالفعل، فإن فرصتها الرئيسية لكي تصل إلى السلطة أو تمارس أي نفوذ فعال هو أن تلعب على وتر عواطف غير الراضين عن النظم السياسية القائمة والجماهير غير الواعية. ولو حدث أن تبوأت مركز القيادة بهذه الطريقة، فإنه سيبقى عليها عبء التعامل مع الشريحة المتعلمة الواعية من السكان، فضلاً عن الأغلبية الصامتة التي تشعر بحاجة عميقة إلى نوع من المشاركة الشعبية الصحيحة في الشأن العام.[45]

إن أهم جانب لم تحظ فيه حركات الإسلام السياسي المعاصرة بحظ جيد هو موقفها العدائي تجاه صحوة التراث الثقافي الإسلامي على صعيد الحقل الفكري، والاستخدام البنَّاء لأفضل ما يوجد في تقاليد وإنجازات الأمم الأخرى، وخاصة أوروبا والولايات المتحدة وربما اليابان. إن الأبعاد غير السياسية للإسلام يمكن لها أن تلعب – ويجب أن

تلعب – أدواراً مفيدة في سياق البحث عن طرق فعالة للتعامل مع معطيات العصر الحديثة والمشاكل المعاصرة المرتبطة بذلك. ولكن إذا ما عملت حركات الإسلام السياسي على إعاقة استعادة الإسلام الجوانب الإنسانية والميتافيزيقية فيه، أو انتقصت فكرة استخدام أي جزء من تراث وماضي الثقافة الإسلامية في تطوير وتنمية الحياة السياسية والاجتماعية، فإنها ستكون بذلك قد دمرت خياراً مفتوحاً مهماً أمام الشعوب العربية والإسلامية.[46] وعلى النسق نفسه، فإنها إذا منعت تداخل وتفاعل – بل اندماج – التقاليد الفكرية العربية-الإسلامية بالعالمية، التي هي – كما أشرنا – الأساس الأول للإنجازات العربية الإسلامية العظيمة، فإنها ستكون بذلك قد خلقت عائقاً أمام تنمية الموارد البشرية على جميع الصعد المراد تطويرها وتنميتها. وفي إطار ومحتوى هذه الحقائق القائمة فإن المسألة الإسلامية في سياسات المنطقة العربية وجوارها الجغرافي ستبقى محل تساؤل في الوقت الراهن. لذلك فإنه توجد أمام المنطقة مجموعة خيارات مهمة لابد من اتخاذها، وتبقى طبيعة المستقبل الذي يرسم لها على المحك. ولكن الخيارات الصحيحة تعتمد على الدرجة التي يتم وفقاً لها استيعاب وفهم ونضج التداعيات التي يمكن أن يحدثها كل قرار يتخذ.[47]

المحاولات التحديثية الجديدة في العالم العربي

وكما يتضح من فكر الإسلاميين التحديثيين الذين ظهروا منذ بداية القرن التاسع عشر، والذين تأثر معظمهم بالفكر الغربي، وأرادوا نقل ما فيه من جوانب إيجابية إلى العالم العربي، فإن تلك التجربة لم تكن ناجحة من حيث ربط الإسلام ربطاً عضوياً وبطريقة علمية منهجية بمعطيات العصر الحديث. ونكرر هنا أن ذلك لم يحدث بسبب عدم قدرة العرب والمسلمين على فهم جوهر الدين الإسلامي، وقراءة ذلك الجوهر قراءة صحيحة مفعمة بالإدراك والوعي للب وليس القشور. إن ما حدث هو تمسك علماء الدين والمدارس الدينية المختلفة بالشكليات والمظاهر الخارجية والفهم الانطباعي اللامتعمق لكُنه وجوهر المسائل، وخاصة عند قراءة النصوص القرآنية أو العودة إلى الأحاديث والسنة النبوية. وهذا دون شك خلل جوهري له تداعياته الخطيرة التي أدت حتى الآن إلى

عدم القدرة على الربط بين الحداثة والتقليد وعدم استيعاب ما خفي من تعاليم لم تدعُ قط إلى الجمود.[48] وهذا بدوره أدى إلى قفل باب الاجتهاد من زمن بعيد، ونعت كل من حاول القيام بذلك في العصر الحديث بشتى النعوت السلبية، كالكفر والزندقة وإخراجهم من صفوف الملة. وعلى أية حال، فإن الأمم لا تبقى واقفة عند حد في إطار سعيها نحو التقدم والتطور، لذلك فإنه عندما فشلت محاولات أوائل الرواد في الربط بين الإسلام والحداثة على نمطها الغربي في العالم المعاصر، كان الرد بأن أتى الجيل اللاحق ليتخلى عن المحاولات الأولى ويشرع في محاولاته الخاصة به، فكان أن دخل العالم العربي في حقبة المحاولات الوطنية والقومية التي استنفدت بدورها قدراً وافراً من طاقات ووقت البلاد العربية من دون أن تحقق بناء الدولة الوطنية المنشودة والتنمية الشاملة.[49]

لقد استمدت الأيديولوجية الوطنية التي انتشرت عبر معظم البلاد العربية منذ بداية القرن العشرين قوتها وشعبيتها من السبات العميق الذي كانت تغط فيه الحكومات التقليدية للدول التي كانت قائمة في المنطقة، ومن غياب مبادئ بديلة صالحة لتحقيق إعادة البناء الاجتماعي والسياسي فيها. لقد كانت الوطنية مغرية للشعوب العربية آنذاك لأنها بدت قابلة للاستخدام وواعدة لإيجاد نظام للحكومة أكثر عدلاً وكفاءة وملاءمة. ويبقى أن نشير إلى أن الوطنية العربية أول ما ظهرت، كانت تميل إلى أن تكون وطنية محلية تركز على البناء الوطني الداخلي والتحرر من الاستعمار الأجنبي. لذلك؛ فإن الملاحظ أنها كانت ضعيفة نسبياً من حيث قدرتها على تطوير مقولات سياسية دستورية ذات نمط وطني خاص بها مستفيدة من الأنموذج الأوروبي الذي كان ولم يزل ذا مصداقية واستمرار.[50] وفي هذا الصدد، فإن الوطنية العربية اختلفت عن العديد من النماذج الغربية التي كانت تحاول تقليدها. ففي الحركة الثورية الأمريكية على سبيل المثال كان السعي نحو الاستقلال مربوطاً بقوة بالأفكار السياسية الحاذقة بدرجة عالية وبالبرامج التي نادى بها مؤسسو الجمهورية الأمريكية الأوائل. أما في البلاد العربية، وعلى العكس من التجربة الأمريكية، فإن معظم حركات التحرر الوطني كانت مصحوبة بصورة أقل فهماً للوضع المستقبلي

المتوقع. ذلك الواقع ترك الحركة الوطنية عرضة للتأثيرات الخاصة بتعدد التفسيرات والاستغلال السيئ الذي مارسته النخب الحاكمة التي قامت بدفع التفسيرات نحو مصالحها الخاصة.[51]

لقد طورت الوطنية في البلاد العربية لنفسها خصائص مشابهة لتلك الموجودة لدى الحركات الموازية لها في تركيا وإيران، بوصفهما قطرين مجاورين للمنطقة العربية، وفي العديد من دول العالم النامي الأخرى، وبخاصة الإسلامية منها، لكن مع وجود مظاهر متميزة تعود إلى الظروف الموضوعية المختلفة التي تخص كل قطر على حدة. وإن جذوره تكمن في مناخ الفكر الإصلاحي الذي أصبح منتشراً في الدولة العثمانية مع نهاية القرن التاسع عشر وفي مقاومة الاستعمار المتزايد الذي بدأ العديد من الدول العربية في الخضوع له خلال الفترة نفسها.[52]

إن مقولة الإصلاح في المنطقة العربية تطورت في بادئ الأمر في محتوى إسلامي من قبل المفكرين السلفيين. ورغم أنها لم تكن في البداية وطنية بأية صورة من الصور، فإن الحركة السلفية حازت توجهاً عروبياً مع شيء من العداء للأتراك. وكان عبدالرحمن الكواكبي واحداً من أوائل الذين ألقوا باللوم على العثمانيين بأنهم السبب في تخلف المسلمين والعرب، وبالنسبة له كان ذلك نتاجاً للحكم الفردي المطلق والطغيان بشكل خاص. لقد كانت دعوته الرئيسية أن الصحوة يجب أن تبدأ بالعرب وأن يقوموا بقيادتها.[53] وفي أوقات لاحقة حتى بالنسبة للداعين إلى الإصلاح على أساس إسلامي كرشيد رضا، فإن الدعوة كانت تقول بأن إعادة بناء بلاد الإسلام ستكون أكثر فاعلية إذا ما وضعت في يد العرب. ويمثل هذا التفضيل للعرب لقيادة التغيير بُعداً قومياً ضمنياً في إطار عملهم الفكري، ووفَّر أيضاً الجسر الذي يربط بين الحركة من أجل الإصلاح الإسلامي وبين نهضة ما ظهر لاحقاً على أنه مبدأ قومي يتخلل العالم العربي برمته. ولكن المراحل الأولى للقومية في أوساط العرب كانت ذات منطلقات وطنية محلية.[54]

الأوضاع الوطنية بعد دخول الاستعمار إلى المنطقة

مع خضوع البلاد العربية للسيطرة الاستعمارية الأوروبية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والبدايات الأولى للقرن العشرين، أصبحت المبادئ الوطنية والقومية أكثر نشاطاً وأقل ارتباطاً بالمسائل الإسلامية وبالاعتبارات النظرية. لقد تمت صياغتها ضمن مصطلحات علمانية، ووجهت نحو المسألة المتعلقة بالتحرر من السيطرة الأجنبية. لقد كانت جميعها ذات صيغة محلية ونطاق وطني ضيق وتهدف إلى تفعيل حركة وطنية مضادة للاستعمار في أوساط شعب قطر عربي محدد كمصر أو سورية أو العراق أو المغرب أو الجزائر أو منطقة جغرافية محددة كالهلال الخصيب أو وادي النيل أو المغرب العربي. لقد كان لتلك الحركات درجات متفاوتة من المحتوى الأيديولوجي، في حين أن رؤيتها كانت محدودة بالنسبة لمفاهيم الوضع السياسي الذي يجب أن يقوم.[55] فالوطنية في مصر مثلاً نمت وترعرعت عبر المفاهيم العلمانية التي اعتنقها بعض مفكري السلفية من الجيل الثاني، وذلك بالإضافة إلى كونها نتاجاً للرفض العام الذي تولد ضد الاحتلال البريطاني. لقد قام عدد من مريدي محمد عبده، وخاصة محمد فريد وجدي وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد، بالتدريج بتغيير مقولة الإصلاح الإسلامي رابطين إياها بشكل أكثر التصاقاً بالمفاهيم الغربية للتحديث. وكما يقول ألبرت حوراني، فإن رأي محمد فريد وجدي الذي يفيد بأن الحضارة الحقيقية تتطابق مع الإسلام يشبه رأي محمد عبده. ولكن في كتاب وجدي يمكننا أن نلاحظ تغييراً حاذقاً في النغمة والتركيز الذي يعد عاكساً بأن الإسلام الصحيح في تناغم مع الحضارة. كان قاسم أمين وأحمد لطفي السيد قد تعلما في مدارس مصرية وأوروبية حديثة، وكانا متأثرين بعمق بالفكر الغربي المعاصر. ورغم احترامهما الشديد لمحمد عبده وأفكاره، فإن الإسلام لا يلعب دوراً مهماً في تفكيرهما. لقد كان مثالهما دائماً هو الحضارة الراقية التي وجداها في أوروبا.[56]

لقد ساعدت علمانية هذه المدرسة من مريدي محمد عبده على خلق الجو الفكري، ووفرت بعض الأفكار التي نتج عنها مبدأ غير منظور من الوطنية المصرية الحديثة. وبدأت المعارضة الوطنية المصرية للتدخل الأجنبي مع قيام الثورة الشعبية التي قادها أحمد عرابي

باشا ضد فساد الحكم الداخلي والسيطرة الإنجليزية والفرنسية على الاقتصاد. وبشكل يبدو متناقضاً، فإن تلك الثورة أدت إلى احتلال بريطانيا الكامل لمصر عام 1882، الأمر الذي نتج عنه ظهور مبدأ وطني أكثر ثباتاً وقوة.[57] ولاحقاً عُرف مصطفى كامل بأنه مؤسس الوطنية المصرية الحديثة، ولكن تم النظر إليه على أنه محرك لشعور الجماهير أكثر من كونه منظِّراً. ورغم أنه حرك لدى الجماهير وطنية جديدة، فإن مساهمته في المقولة الوطنية لم تذهب إلى أبعد مما وراء الخطابة الخاصة بالحب الرومانسي لمصر. فبالنسبة له أصبحت مصر كوطن وعاءً للطاعة والإخلاص، والتركيز الصحيح للولاء، والمعنى المطلق لوجود شعبها. وتم التعبير عن الوطنية الوجدانية لاحقاً من قبل أحمد لطفي السيد بمستوى أكثر وضوحاً. ولكن مع ذلك، فإن فكرة الوطنية في مصر لم تحقق النضج الذي نجده في الفكر السياسي الغربي.[58] وحاول سعد زغلول وحزب الوفد الذي أنشأه تحويل تفسيرات أحمد لطفي السيد الليبرالية العلمانية للوطنية المصرية إلى مبدأ سياسي عملي، ولكن تلك المحاولات استهلكت في الصراع المرير ضد الحكم البريطاني. وضمن تلك العملية اختلطت الأمور في إطار السعي نحو إيجاد بُعد سياسي مناسب، فقام المنادون بالفرعونية بتطوير فكرة وجود هوية مصرية كانت قائمة قبل دخول الإسلام إلى مصر بآلاف السنين كأساس لأيديولوجية سياسية حديثة، ولكن تلك المحاولة فاقت في عدم مصداقيتها ما نادى به مصطفى كامل من وطنية رومانسية، ولم تتطرق بالمناقشة لقضايا جوهرية مهمة؛ كالسيادة والعدالة الاجتماعية والمساواة.[59]

وفي آخر المطاف أصبحت الحركات السياسية والأحزاب التي تمثلها مجرد منتديات لنخب سياسية أوليجاركية غير قادرة على التعامل بكفاءة مع المشاكل الاجتماعية والسياسية المتزايدة التي كانت تواجه البلاد العربية. ومع منتصف القرن العشرين، وفي أعقاب سنوات من محاولات استكشاف الفكرة الوطنية وممارستها، وجدت البلاد العربية نفسها بطريقة لم تشهدها من قبل أنها بعيدة جداً عن وضع سياسي مناسب، وأن كل ما حدث هو عبارة عن محاولات تنقيحية تحاول الأخذ بروح العصر وتهدف إلى إدخال الأقطار المعنية في طريق بنائي جديد من دون تحقيق نجاح يعتد به.[60]

وفي الهلال الخصيب بدأت الوطنية كحركة انفصال عن السيطرة العثمانية في المنطقة. لقد بدأ الولاء التقليدي لدولة الخلافة في التناقص التدريجي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأصبح أكثر وضوحاً في أعقاب ثورة تركيا الفتاة عام 1908. ورغم أن بعض الذين كانوا ضالعين في السياسة سعوا إلى تفكيك مركزية النظام العثماني، فإن العديد من المنظمات السرية تبنت الاستقلال وسعت إلى تحقيقه. وفي إطار السعي نحو بعث الهوية العربية تأسست العديد من المنظمات والجماعات ذات الدلالات التي تصب في هذا المعنى؛ فقد تأسست الجمعية القحطانية عام 1909، وجمعية العهد عام 1914. والجمعيتان المشار إليهما هما الأكثر أهمية وشهرة، وتعبر تطلعاتها ومنابرهما عن الإفصاح الأولي للوطنية السورية، وذلك إذا ما تم فهم المقولة في إطار معناها الأوسع كحركة تحرير لكامل منطقة الهلال الخصيب.[61]

في أعقاب مراسلات مطولة مع المفوض السامي البريطاني في مصر السير هنري مكماهون أعلن الشريف حسين من مكة نفسه قائداً للثورة العربية الكبرى في يونيو 1916. كانت المنصة التي انطلقت منها تلك الثورة المسلحة في أوساط عرب المشرق قائمة على مركز الحركة السرية في دمشق، وكان قائد قوات الأشراف هو فيصل بن الحسين. وحازت الحملة العسكرية الناتجة عن ذلك تأييداً شعبياً على كامل مساحة الأقاليم العربية المتبقية تحت السيطرة العثمانية، وهبَّ العديد من العرب لنصرة الهدف الوطني. ولم يكن لدى الحركة برنامج واضح من المبادئ السياسية التي يمكن أن تقوم عليها حكومة للقطر، تاركة بذلك المجال ضيقاً أمام وجود أساس قوي لحكومة المستقبل، مع أن نجاحها في مواجهة الأتراك كان مسؤولاً جزئياً عن تحرير المشرق العربي.[62] وبغض النظر عن توسع الحكمين البريطاني والفرنسي في الهلال الخصيب بعد الحرب العالمية الأولى، فقد ظهرت إلى الوجود عملية بناء للدولة الوطنية، وأصبحت قيادة الحركات الوطنية ضالعة في الكفاح المستمر من أجل الاستقلال عن القوى الاستعمارية. ولكنها في الوقت نفسه حاولت تشكيل الأساس السياسي للمناطق الفرعية التي أصبحت مقسمة اصطناعياً بسبب الحدود الإدارية التي فرضتها عصبة الأمم.[63]

ونظراً إلى كون معظم أعضاء النخبة الوطنية ينحدرون من الفئات الاجتماعية الوسطى أو الوسطى العليا فإنهم كانوا جميعاً قد تعلموا إما في أوروبا أو على الأقل درسوا في المدارس والكليات الغربية في المنطقة. لقد كان تعليمهم غربياً علمانياً، وسعوا إلى محاكاة التقاليد الغربية الليبرالية وشعروا بأنهم ملتزمون بمبادئ الليبرالية الديمقراطية البرلمانية. ورغم أن المسلمين منهم لم يتخلوا عن هويتهم الدينية فإن الكثيرين اعتقدوا أن التقليدية الشديدة هي المسؤولة عن المشاكل التي تواجه المجتمع. ولهذا السبب فإنهم نادوا بالوطنية كبديل للتقليدية والمحافظة الشديدة التي كانت سائدة. لقد اعتبروا أنفسهم وطنيين ملتزمين وأبطالاً لمعركة التحرر من الاستعمار ومؤسسين للأقطار التي كانوا ينادون بتحريرها من الحكم الاستعماري.[64] وبرغم أن الجيل الأول من الوطنيين في الهلال الخصيب، وخاصة الجبهة الوطنية في سورية، كانوا متحمسين وغيورين في مسعاهم نحو تحقيق الاستقلال الحقيقي الكامل للمناطق الواقعة تحت الانتداب، فإنهم استُدرجوا شيئاً فشيئاً نحو إطار مرجعي إقليمي ضيق حوّلهم إلى ممثلين لمصالح راسخة عدة وللوضع السياسي- الحدودي القائم. ومع تلاشي التزامهم بالرفاهية العامة للجماهير التي ينتمون إليها، أصبحوا بشكل متزايد ملزمين بالتوصل إلى اتفاقات حلول وسط مع القوى الاستعمارية؛ الأمر الذي ساعد على المحافظة على درجة عالية من النفوذ البريطاني والفرنسي في المنطقة. وبالنتيجة فقد قاد ذلك في الثلاثينيات من القرن العشرين إلى فقدانهم مصداقيتهم أمام الجماهير كقادة مسؤولين عن الحركة الوطنية.[65]

إن أحد أوجه القصور المهمة لدى النخب الوطنية الطليعية في معظم أنحاء العالم العربي كان عدم قدرتها على الاتصال والتخاطب الفعال مع العامة. وعملياً، فإن جميع المؤسسات التي سعت إلى تأسيسها والرموز السياسية التي استخدمتها لإيصال الأفكار كانت مستمدة من الليبرالية الغربية وفيها الشيء القليل من المحتوى الإسلامي. ونظراً إلى تشكلها من أناس زاروا الغرب، وتعلموا في مؤسسات غربية، وكان بإمكانهم التخاطب بلغة واحدة أو أكثر من اللغات الأوروبية والكتابة بها، فإن النخب كانت قد فقدت الاتصال بالعديد من جوانب ثقافتها الأصلية، بل إن العديد من أفراد تلك النخبة نظروا

بإزدراء إلى تلك الثقافة. فخلق ذلك حاجزاً بين النخب الحاكمة وبين الجماهير، وشقاقاً في الجسد الاجتماعي أدى مبدئياً إلى زعزعة مراكز الأحزاب السياسية التي قامت، ثم لاحقاً إلى خلق اغتراب أشد عن الشأن الوطني بشكل عام.[66]

لقد قادت المشكلات التي أحاطت بالمرحلة الأولى من الحركة الوطنية في العالم العربي إلى ظهور مدارس فكرية تصحيحية سعت إلى إعادة تعريف المبدأ الوطني بصيغ أكثر واقعية. وفي هذا الصدد، فإن أهم تطور حدث هو ظهور فكرة العروبة كعقيدة سياسية، عمل أصحابها على توجيهها نحو التعاون العربي الداخلي في ثلاثينيات القرن العشرين عن طريق عقد مؤتمر صمم لمناقشة مشكلة الصهيونية. ونظراً لأهمية تلك المشكلة، فإن موضوع النقاش خلق تقبلاً لفكرة الهوية العربية الواحدة التي كانت كامنة في فكر بعض الوطنيين السوريين ولم تكن قد صيغت بعد بشكل منتظم، وكان ساطع الحصري أكثر الأشخاص الذين عبّروا عن أيديولوجية العروبة.[67]

ويوجد نقص آخر في الإطار النظري العام لفكرة وجود أمة واحدة على مستوى العالم العربي، وهو اعتمادها على تفسيرات مثالية وأحياناً خاطئة للتاريخ؛ لقد لاحظ كليفلاند دليلاً واضحاً على هذا النقص في فكر الحصري، فيقول إنه كان يعرض فقط كل ما كان يقوي طروحاته ويعزز أفكاره. وكان له هدف قد تحمس له بصلابة، وإذا كان أحياناً قد قام بتحريف التاريخ أو تسطيحه أو تبسيطه، فإن ذلك يعود إلى أن هدفه يتحقق بشكل أفضل بتلك الطريقة.[68]

إن التركيبة المكونة من الوطنية الرومانسية والفلسفة السياسية العقيمة والتطلع بأساليب غير واقعية إلى التاريخ جعل من أيديولوجية العروبة مكشوفة الظهر تماماً أمام اختبارات الزمن. إن ما خلفه الحصري من تركة فكرية لأولئك الذين حاولوا وضع المبدأ في الممارسة كان بعيداً جداً عن واقع السياسات العربية ومتطلبات الوضع المنصف لتوفير أساس لأية حكومة قوية، فقد فشل أولئك الذين حاولوا توضيح النظرية في طرق تصدعاتها الموروثة، أما أولئك الذين جعلوها أساساً لسياسة الدولة فقد استخدموها عادة

لكي يخفوا محاولاتهم لاحتكار السلطة. وفي نهاية المطاف، فإنها تبقى إطاراً نظرياً عاطفياً لا تصاحبه منظومة من المبادئ السياسية المؤدية إلى الاستقرار.[69] وقام منظرون أيديولوجيون عرب آخرون كعبدالرحمن البزاز وميشيل عفلق بتوسيع مقولات الحصري، ولكن باتباع الخط نفسه ودون إضافة المعالجات الضرورية؛ فقد طور البزاز الفكرة القابلة للتساؤل بأن الإسلام والعروبة مرتبطان بعروة وثقى بواسطة التاريخ، مصرّاً على أن الرسول ﷺ هو الذي أثار صحوة أمة العرب. أما ميشيل عفلق الذي ينتمي أصلاً إلى الديانة المسيحية فقد رأى ارتباطاً مشابهاً بين الإسلام والعروبة، واعتبر الإسلام حركة عربية، وتبنى فكرة أن رسالة الإسلام هي خلق إنسانية العرب. وأسس عفلق حزب البعث عام 1943، معتبراً الوضع العروبي قاعدة أساسية، رابطاً إياها بمقولة الاشتراكية العربية، وذلك عندما أصبح الاندماج مع حزب أكرم الحوراني الاشتراكي نافذاً عام 1950. ومع أن ساطع الحصري هو من بدأ جعل الأفكار العروبية مؤسسية، فإن ذلك لم ينشئ عروبة أكثر مرونة ومسؤولية سياسياً، رغم أنه طور مبدأً أيديولوجياً أصبح آلة لسيطرة الدولة الوطنية عندما وصل حزب البعث إلى السلطة في سورية والعراق خلال الستينيات من القرن الماضي.[70]

وقد تأسس في مصر أيضاً نمط عروبي كمبدأ رسمي عندما أصبح جمال عبد الناصر قائداً للقطر في أعقاب ثورة يوليو 1952. واقتناعاً منه بأن البلاد العربية ترتبط فيما بينها بروابط تاريخية، والاعتماد المتبادل المعاصر، والمخاطر المشتركة فإن عبد الناصر تبوّأ دور البطل الكاريزمي للوحدة العربية، منسحباً من التقاليد السابقة للوطنية المصرية. وتبنى أيضاً الاشتراكية العربية كسياسة وحيدة قادرة على تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. وعلى تلك الصعد قام بتحدي الأوضاع القائمة ودشن أفكاراً عروبية سلبت ألباب الملايين الذين كان معظمهم يتطلع إلى تحديث العالم العربي. إن وطنية عبد الناصر الاشتراكية كانت قائمة بشكل أكبر على النوايا الحسنة ذات العلاقة بالتغير الدراماتيكي العميق، أكثر من قيامها على برنامج سياسي واضح وذي نظرة عميقة التفكير من التحول الاجتماعي–السياسي.[71] وبرغم أن الحركة الناصرية كانت ملتزمة بأفكار معينة تتعلق بهوية العرب ومصيرهم، فإن أهدافها السياسية لم تكن عملية جداً. وفي النهاية وصلت الناصرية

إلى أن تم النظر إليها على أنها محاولة غير ناجحة لحل المشكلات التي يواجهها العرب، عبر منظومة من إعادة تفسير للإصلاح الإسلامي والعروبة والاشتراكية. وفي السياسات العربية البينية أخذت الناصرية في فقدان مكانتها التي اكتسبتها قبل حرب 1967. وتغيرت النظرة عبر العالم العربي من الشعارات السابقة إلى البراجماتية والإقليمية والتكتلات المرتبطة بها والتعاون الثنائي بين الدول.[72]

وعندما ظهر جيل الحركة التصحيحية المؤيدة للأخذ بروح العصر التي سعى أصحابها إلى معالجة إخفاقات وطنية النخب، كانت تلك الحركة ذاتها غير كفؤة وقصيرة النظر بشكل مشابه تماماً للحركة التي سبقتها. لقد واجهت الحركة التصحيحية المعضلات نفسها التي ألمت بالجيل الذي سبقها لجهة عدم القدرة على التعامل البنّاء مع الواقع بشكل كافٍ، ولكن ذلك حدث لأسباب مختلفة. ورغم أن أصحاب الحركة التصحيحية كانوا جادين لإحداث إعادة بناء وطني يعتد به فإنهم واجهوا صعوبة في حل المشكلات التي كانت ومازالت تواجه عملية بناء الدولة الوطنية، بغض النظر عن بعض النجاحات التي تحققت بالنسبة لخلق اندماج وطني أكبر. لقد ثبت أن المبادئ الوطنية المتعاقبة، كالحركة القائمة على التجمع الإقليمي فيما يعرف بسورية الكبرى، أو الهلال الخصيب، أو الاتحاد المغاربي، أو وحدة وادي النيل، أو مجلس التعاون لدول الخليج العربية، لم تكن فعالة بنفس الطريقة لأن توجهاتها كانت محدودة ولم تكن قادرة قط على شق طريقها في البيئة السياسية القائمة.[73]

وهكذا شهدت الفترة بدءاً بسبعينيات القرن العشرين ابتعاداً متزايداً عن الانبهار بالأيديولوجيا العروبية بشكل عام، وأخذت النخب السياسية والمثقفة العربية في تفضيل التوجهات العملية البراجماتية والارتباط بها لتحقيق تطلعات ذات طبيعة أكثر محدودية. ويبقى أن النخب البراجماتية في مصر وسورية والعراق وليبيا كانت ذاتها قد سببت إحباطات للجماهير العربية؛ لأنه تم النظر إلى سياساتها على أنها تخدم مصالح فئات وشرائح معينة من مجتمعاتها، متناسية أو متعمدة إهمال مصالح كافة الجماهير الوطنية. لقد قاد ذلك المنظور الضيق العديد إلى البحث عن إجابات جديدة في المبادئ التي أخذت حركات الإسلام السياسي الحديثة تنادي بها.[74]

الفصل الخامس

حركات الإسلام السياسي كتحدٍّ للدولة الوطنية

منذ منتصف السبعينيات شهد العديد من المجتمعات العربية والإسلامية نشاطاً متزايداً لحركات الإسلام السياسي فيما أصبح يعرف "بالصحوة الدينية المعاصرة". فقد أخذ العديد من هذه الحركات يجابه الفئات الاجتماعية الأخرى بدعاوى عدة؛ أهمها محاربة المادية والعلمانية، وغير ذلك من مظاهر عصرية تشهدها المجتمعات الحديثة الساعية نحو التحديث والتقدم والتنمية. وفي نهاية المطاف استطاع الإسلاميون السيطرة على الحكم؛ ففي إيران أمكن لعلماء الدين الشيعة إطاحة العرش البهلوي عام 1979 وتأسيس دولة دينية يقال إن جميع قوانينها ونظام التعليم فيها، واقتصادها، وسياستها الخارجية، وقيم المجتمع قائمة -ويتم تحديدها- على أسس إسلامية؛ وفي السودان تشكلت حكومة تقول عن نفسها إنها إسلامية بعد نجاح انقلاب عسكري نفذه بعض ضباط الجيش، وفي أفغانستان التي استطاع فيها بعض أمراء الحرب تأسيس حكومة تقودها حركة سياسية تسمي نفسها طالبان.[1]

وما حدث في إيران والسودان وأفغانستان ماهو إلا جزء بسيط من حركة سياسية واسعة النطاق شملت جميع دول المنطقة العربية وجوارها الجغرافي، في إفريقيا وآسيا، وهزت العديد منها بعنف. ففي عام 1981 اغتال متشددون إسلاميون الرئيس المصري أنور السادات لأسباب تتعلق بتوجهاته الغربية وتوقيعه معاهدة سلام مع إسرائيل عام 1978. وفي مصر، كما هي الحال في السودان المجاور لها، تنشط جماعة الإخوان المسلمين التي تقول إنها تسعى لإعادة البلاد إلى المبادئ الإسلامية. إن هذه الجماعة موجودة في مصر من مدة طويلة تقريباً مقارنة بالجماعات الإسلامية الأخرى التي ظهرت في الدول العربية، وقد أصبحت أكثر نفوذاً منذ أن تسلم أنور السادات رئاسة الجمهورية عام 1970.[2] وكرد

فعل على تنامي نفوذ جماعة الإخوان المسلمين عملت بعض الحكومات العربية بشكل متزايد على استخدام رموز إسلامية، وفرض المزيد من الرقابة المشددة على ما تبثه وسائل الإعلام المختلفة. وعلى صعيد السياسة الخارجية أخذت تلك الحكومات في السعي إلى روابط أوثق مع العالمين العربي والإسلامي. وفي الجزائر، الدولة التي تعتبر ذات نهج اشتراكي علماني، كادت الأحزاب الدينية تستحوذ على السلطة عام 1991. وفي باكستان خلال عهد الرئيس الأسبق ضياء الحق، الذي استمر بين عامي 1977 و1988، قام النظام الحاكم بإلغاء دستور البلاد الذي يعد علمانياً في صالح طريقة في الحكم تقوم على مبادئ إسلامية ونهج ديني.[3]

إن موجة المد الديني هذه لم تعد مقصورة على الدول العربية والإسلامية فقط، بل تأثرت بها أيضاً المجتمعات المسيحية الكاثوليكية، وخاصة في أمريكا اللاتينية حيث تقاوم الشعوب نظم الحكم الشمولية على أساس ديني، فالقساوسة الكاثوليك أصبحوا قادة سياسيين للثورة الساندينية في نيكاراجوا، ولعبت الكنيسة الكاثوليكية في أقطار المعسكر الاشتراكي السابق دوراً مهماً في سقوط نظم الحكم في بولندا وليتوانيا. وتلعب الكنيسة الأرثوذكسية أيضاً دوراً في التغيرات السياسية والاجتماعية الرئيسية الحاصلة في روسيا ما بعد الاشتراكية. أما في الهند فإن الدولة العلمانية مهددة من قبل الحركات الهندوسية المتطرفة، وحركة السيخ القومية.[4] ويمكن القول بأنه منذ عام 1970 يتحالف المنتسبون إلى الجناح الجمهوري في الولايات المتحدة الأمريكية مع قادة الصحوة الإنجيلية البروتستانتية الساعية لزرع القيم المسيحية في الحياة الأسرية الأمريكية، والمؤسسات العامة والسياسة الخارجية للولايات المتحدة. وأصبحت هذه الحركة والحركات المسيحية الأخرى المشابهة لها تُعرف باليمين المسيحي المتطرف. وقد بدأت هذه الحركات في العمل السياسي العلني مع ظهور بات بوكنان كمرشح لتولي منصب رئاسة الجمهورية. إن ظهور بوكنان يثير سؤالاً مهماً في المجتمع الأمريكي حول الفصل بين الدولة والكنيسة الذي يقول به دستور الولايات المتحدة.[5] وفي إسرائيل التي يفترض أن نظامها السياسي قائم على الديمقراطية الغربية أصبحت الأحزاب والحركات الدينية

المتطرفة، التي أخذت في الاستقواء الشديد منذ أواخر السبعينيات، قوة يعتد بها ويحسب حسابها في العملية السياسية الإسرائيلية، فهي تؤثر على السياسة العامة وتعمل على تعزيز الاستيطان في الأراضي العربية المحتلة، ونشر القيم اليهودية في مؤسسات الدولة.[6] وحتى بالنسبة لأوروبا التي تعتبر علمانية بشكل كامل، ينادي بعض المثقفين فيها بالعودة إلى التقاليد المسيحية لكي تربط بين الجماعة الأوروبية المشتتة، لمواجهة خطر الهجرة الخارجية الواسعة من دول إفريقيا والدول الأخرى.

في مثل تلك الحالات وغيرها، فإن الدين ليس عبارة عن إنابات سياسية تعمل كغطاء أو مظلة لمعارضة ليس لها مخرج في داخل المجتمع. فالمعروف عن الحركات الدينية أنها تعمل على تغيير الأمور التي تعتقد بأنها غير سوية. فهذه الحركات ترى أن الابتعاد عن الدين انتهى إلى زيادة معدلات الجريمة وحالات الطلاق وتعاطي المخدرات والأمراض العقلية والصراع الاجتماعي المرتبط بتزايد عدم المساواة بين أفراد المجتمع الواحد، وهي تدعم المطالب المتعلقة بإعادة وضع المبادئ الدينية في المجتمع إلى سابق عهدها كأساس لأخلاق الفرد والتنظيم الاجتماعي. وعليه، فإن تلك الحركات عادة ما تقوم بصياغة مشاريع ذات نطاق واسع لتغيير الدساتير والقواعد القانونية والنظم الاقتصادية لمجتمعاتها لكي تخضع عملية التحديث للمبادئ الدينية.[7]

وفي أعقاب موجة المد الديني التي اجتاحت العالمين العربي والإسلامي، وخاصة حالة إيران، استثمرت السلطة السياسية العليا الوضع في شكل تبدى من خلال حكم علماء الدين، وأقامت نظاماً صمم خصيصاً لضمان سلطة علماء الدين الشيعة. لقد تم على أساس من ذلك تحديث النظام القضائي لكي يستوعب أحكام الشريعة، وإدخال رقابة على لباس المرأة ووسائل الترفيه والثقافة، وتبوأت القضايا الدينية أهمية أكبر في الخطط التعليمية على كافة المستويات.[8]

وبرغم أن بعض من كتبوا حول حركات الإسلام السياسي المعاصرة يصفونها بأنها أصولية، قاصدين بذلك بأنها تحاول فرض ثيولوجية سادت ما قبل العصور الوسطى على

عالم اليوم، فإن ذلك الطرح يعتبر في تقديرنا تعميماً مطلقاً يرقى إلى أن يكون تسطيحاً للمسألة، فهذه الحركات تتفاوت في أهدافها واستراتيجياتها. وكما سيتضح، فإن بعضها يصنف بأنه إصلاحي يسعى للتوفيق بين الدين والعلوم الحديثة على أسس متساوية، وقام أصحابها بمحاولة تقديم أفكار تتسم بالتطور للتغيير الاجتماعي والسياسي. وفي الوقت نفسه، فإن حركات أخرى تعتبر معادية جداً للحداثة العلمانية وتسعى لاستخدام الوسائل السياسية الحديثة لإعادة السلطة الدينية لتسود الحياة العامة للمجتمع والحياة الخاصة بالأفراد.[9] ولكن مهما كانت الاختلافات بين الفريقين، وهي اختلافات في الدرجة فقط وليس في الجوهر، فإنها صنفت بعيداً عن الصحوات الدينية في فترة ما قبل الحداثة بقوة طبيعتها السياسية والحركية. وما يلاحظ أيضاً أن قيادة تلك الحركات لم تأتِ من أوساط الفئات التقليدية في المجتمع، ولكن من أوساط الفئات التي يمكن وصفها بأنها حديثة فيه؛ كالأطباء والمهندسين والمحامين والعلماء، الذين يوفرون للمجتمع حلولاً ذات خصوصية ترتبط بمشاكل المجتمع التي تتعلق بالتنمية. وعلى هذا الأساس، فإن الإخوان المسلمين في البلاد العربية التي يوجدون فيها يقومون، في أوساط الفئات الاجتماعية المعدمة على مستوى الأحياء، بإدارة برامج صحية، ومحو أمية، وإغاثة في أوقات الكوارث.[10]

إن حركات الإسلام السياسي المعاصرة تتسبب في ظهور قضايا إشكالية أمام المنظِّرين التحديثيين الذين يفترضون أنه عن طريق إدخال التقدم العلمي والتكنولوجي الحديث والتغييرات المجتمعية المصاحبة لذلك كالتعليم الواسع النطاق والنمو والتطور الحضري والتصنيع والمشاركة السياسية والثقافية التي تقوِّم الأيديولوجيات السياسية بمزجها مع مقولات جديدة من الحرية الإنسانية، ستتمكن من الحلول محل الدين كأساس للشرعية والتنظيم الاجتماعي والتحرك المشترك. وفي إطار قيامهم بذلك، فإنهم يعتقدون أن الدولة الوطنية من شأنها أن تحدد المجال العام، كالقانون والتعليم والثقافة، الذي كان في السابق حكراً على الدين. وفي هذا السياق، فإن الدين سيبقى قائماً ولكنه كمعتقد شخصي يخص كل فرد بذاته.[11]

ولكن أصحاب هذا التوجه لايكتفون فقط بالقول بأن الأديان في طريقها إلى أخذ مواقع ثانوية في حياة المجتمع، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك من خلال اقتراح رؤية معاصرة بديلة عن تلك التي تنادي بها الحركات الدينية بكافة أشكالها وتوجهاتها. ونتيجة لذلك، فإن الحركات الدينية تقوم بتحدي هذه الأفكار كما تتحدى الدولة الوطنية، إما عن طريق إعادة تعريفها على أسس دينية، أو تحدي شرعيتها؛[12] ففي بولندا مثلاً لاتزال الجماعات الدينية تتصارع مع العلمانيين الغربيين في إطار سعيها لتطهير المجتمع من الفساد المادي للإلحاد والشيوعية، وذلك عن طريق العودة إلى المقولة الكاثوليكية للأمة. وحتى في تركيا التي انتُزعت أثناء حقبة مصطفى كمال أتاتورك انتزاعاً من تراثها الإسلامي، وتم إعادة بنائها كدولة وطنية على الطراز الغربي، مع سن دستور علماني لها واستبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية واللباس التقليدي التركي-الإسلامي بلباس غربي، فإنها - أي تركيا- تشعر منذ بداية سبعينيات القرن الماضي بالتأثير القوي للحركات الإسلامية المتجلي في زيادة عدد المساجد التي يتم بناؤها سنوياً، والعودة إلى حجاب المرأة، وظهور أحزاب إسلامية قوية وصلت إلى السلطة، وآخرها حزب العدالة والتنمية بقيادة رجب طيب أردوغان. وبالفعل، فإن العديد من الجماعات الإسلامية لا تسعى فقط للإصلاح بل لإزالة الدولة الوطنية على النمط الغربي من جذورها، وإزالة الوضع العالمي التقليدي الحالي لأنه وضع علماني.[13] وتذهب حركات دينية يهودية متطرفة في إسرائيل، رغم توظيفها لتقنيات سياسية متطورة وتكنولوجيا حديثة، لاعتبار أن القضايا التي تطرحها التوراة هي المنطلق الأساسي لمسيرتها على كافة الصعد. لذلك، فإن مشيئة الله وليس القانون الدولي، أو حتى قانون الدولة الإسرائيلية، هي أساس الشرعية الوحيد.[14]

إن الصحوة الدينية الحاصلة الآن تجبر علماء السياسة والاجتماع السياسي على إعادة تقييم العديد من افتراضاتهم حول العلاقة بين الدين والدولة والعملية التحديثية. لذلك فإن من الضروري تقصّي ماهية العلاقة بين الوطنية والدين، وكيف يتم تصورها من قبل دارسي النظم السياسية المقارنة. ولابد أيضاً من دراسة أسباب ظهور حركات الإسلام

السياسي المعاصرة، وتقييم كيف أنها تشكل تهديداً للدولة الوطنية، وأخيراً لابد من الأخذ في الاعتبار الدروس التي يمكن لنا استقاؤها من العلاقة بين الدين والوطنية والتحديث.

جدلية الارتباط بين الدين والوطنية

بالرغم من أن العديد من مجتمعات العالم مازال متأثراً بالقيم الدينية، فلا يمكن إنكار أنه منذ القرن الثامن عشر تمكنت الأفكار العلمانية الوطنية على نطاق العالم من تجاوز كون الأديان الأساس الأول لشرعية الأوضاع الاجتماعية القائمة. فهل يعني ذلك أنه يجب علينا أن ننظر إلى الوطنية والدين على أنهما أمران متنافسان بالضرورة، وأنهما نظامان متضادان؟ يمكن لمعظم الباحثين في هذا المجال أن يقول بأن الوطنية والدين متضادان فكرياً؛ وذلك لأن جميع الأديان عالمية الطرح وتتقاطع أفكارها مع خطوط وعناصر الوطنية في دعوتها وتنظيمها، وتقول جميعها بأن نجاحها كدين ليس في هذا العالم ولكن في العالم الآخر الروحي ذي الحقيقة الأبدية.[15] وعلى النقيض من ذلك، فإن الوطنية تنادي بالولاء لحدود ووحدة ترابية-ثقافية بعينها. إنها تلك الفكرة التي تطرح الخير العام لجماعة سياسية ناشطة تقيم على إقليم ذي حدود سياسية واضحة.[16]

لهذه الأسباب فإن كتّاباً كإيلي قدوري يقولون بأن الدين والوطنية أمران متعارضان ولا يمكن أن يجتمعا في خليط متمازج، وبالطبع، فإن العديد من الوطنيين يزعمون بوجود قرابة أساسية بين أيديولوجيتهم وأحد الأديان السائدة في هذا العالم. فالشعور الإسرائيلي بالهوية يُتهم بأنه مرتبط بالتفسير اليهودي لما ورد في التوراة بأن اليهود هم شعب الله المختار. ويفخر العرب بأن آخر الرسل اختاره الله منهم وأن القرآن نزل بلسانهم. وتعتز الوطنية الروسية بأنه تم تشكيلها عن طريق الافتراضات القائلة بأن روسيا كانت معقل معتقد المسيحيين الأرثوذكس، وأنه بعد انهيار الكنيسة في الغرب وسقوط القسطنطينية شكلت موسكو روما الجديدة. ولكن قدوري يقول إن هذا التطويع للأديان للأغراض الوطنية السياسية ينطوي على مفارقة تاريخية؛ لأن الوطنية نتاج رواية أو سردية تمخضت عن مرحلة التنوير، والأمم التي تشير إليها هي تكوينات حديثة. إنها تمثل نظرة تاريخية

خرافية للإنسانية في إطار تكونها من مجتمعات حدودية متباعدة ومتنافسة تسعى باستمرار لتكوين ثقافاتها الخاصة. لذلك، فإنه بعيداً عن كونها متحالفة مع تسيد الدين وبقائه، الذي يبشر بعدم الثقة في هذا العالم في مقابل النجاة في الحياة الآخرة، فإنها صورة ذهنية لوضع دنيوي يعد بإمكانية أن تصبح البشرية مثالية عبر تحقيق الحرية الوطنية. فإذا كان لها ارتباطات دينية فإنها تكوّن علاقات مع حركات ينادي بها المراطقة، والتي عادة ما تظهر في الأوقات التي تشهد فيها المجتمعات فترات من القلاقل الاجتماعية، أو عندما تكون السلطة السياسية والدينية القائمة قد انهارت.[17]

إن الوطنية ضرب من المساواة الحديثة، برزت في هذه الحالة نتيجة للتحديث الذي ألمّ بالمجتمعات التقليدية وبدأ أول ما بدأ في أوروبا في القرن التاسع عشر ثم انتشر بعد ذلك إلى بقية أنحاء العالم. فالوطنية إذن تشكل استجابة للحاجة إلى الانتماء الذي يتم الشعور به بشكل خاص من قبل الشباب وأولئك الذين يتشتتون ذهنياً لأسباب تتعلق بالتغير الاجتماعي العنيف والمفاجئ، وذلك عن طريق تزويدهم بصورة طوباوية لمجتمع متماسك ومزدهر وواثق بنفسه وقدراته، وعادة ما تكون فكرة قيام هذا المجتمع متجذرة في الطبيعة والتاريخ. والواقع أن هذا المجتمع الأصلي هو عبارة عن اختراع أو صورة ذهنية يتم تخيلها، وفي إطار ذلك لا يمكن للوطنية أن تقدم حلولاً ناجعة لمشكلة الحداثة. ولكن في سياق السعي لإعادة بعث الأمة، فإن الوطنيين مجبرون على الأخذ بفكرة أن علامات ثقافية يمكن لها أن تميز مواطنيهم عن مواطني الدول الأخرى وتعطيهم بريقهم الخاص. وكنتيجة لذلك؛ فإن العديد من الوطنيين عادوا إلى التراث الديني لمجتمعاتهم محولين إياه من نظام اعتقاد عالمي إلى شعارات ورموز للإبداع الوطني. ومع قيامهم بذلك فإن معنى الدين يتم علمنته وتخصيصه،[18] فالإسلام لدى البعث العراقي مثلاً أصبح أداة تطويع سياسي لكي يظهر على أنه صورة لعبقرية العرب القدماء وكتبرير لتحقيق الأهداف العربية. وبهذه الطريقة، فإن الوطنيين استطاعوا الزج بالجماهير ذات الأفكار التقليدية، سواء كانت ريفية أو حضرية، في حملات دعائية وطنية.[19]

وفي هذا السياق، فإن تحليل إيلي قدوري يحتوي على الكثير من الأفكار التي يُعتد بها؛ فالمسيحية اللاتينية التي سادت العصور الوسطى كانت ثقافة انتقالية تفوقت على الثقافات المختلفة لأوروبا وتجاوزتها، موحدةً معتنقيها لتكوين مؤسسة عالمية لها هي البابوية، ولغة مشتركة هي اللاتينية، استطاعت من خلالها في أوقات معينة تعبئة ممالك أوروبا خلف أهداف دينية لغزو الأماكن المقدسة المسيحية في الشرق العربي والاستيلاء عليها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الادعاءات العالمية للبابوية اصطدمت بالدفاع الوطني التفاوضي للدول الأوروبية ليس في فترة القرون الوسطى فقط بل في القرن التاسع عشر أيضاً. ووقع أحد الصدامات المثيرة للانتباه في عام 1870 عندما رفض البابا الاعتراف بشرعية الدولة الإيطالية بعد أن صادرت الحكومة الإيطالية الأراضي البابوية وجعلت من روما عاصمة لها.[20] وبطريقة مشابهة، فإن أهداف الأمة والعقيدة تصادمت في الدولة الوطنية التركية التي أقامها مصطفى كمال أتاتورك، الذي اعتقد أن الأديان تعوق التقدم الحديث، وربط الدولة التركية الجديدة بالغرب العلماني، وحل مؤسسة الخلافة الإسلامية، وأزال الخليفة العثماني، وأعلن الدولة التركية دولة وطنية علمانية.[21]

إن إيلي قدوري يبسط العلاقة بين الوطنية الحديثة والدين من ثلاثة وجوه على الأقل: فأولاً، هو يهمل العلاقة الوطيدة بين الدين والهويات الإثنية التي كانت سائدة في مرحلة ما قبل الحداثة في العديد من مناطق العالم. وثانياً، هو يتجاوز في نظرته الجذور الدينية والعلمانية للوطنية. وثالثاً، لم يكن موفقاً في إنصاف تعددية الأديان العالمية وقدرتها المختلفة على تقبل التحديث العلماني أو رفضه.[22] وعلى أية حال، فإن الهويات العرقية والدينية كانت تاريخياً متداخلة جداً، فالدين هو الذي ظل على مدى التاريخ يزود الإثنية بكل من الرموز الأسطورية الأصلية، والرموز المقدسة، والتراث الأدبي، والعادات الغذائية والعادات المتعلقة بالملبس، وسيَر الأبطال والعظماء، والأماكن الحدودية ذات الأهمية التاريخية في حياة الجماعة. وبالتأكيد فإن أكثر الحالات الصارخة دلالة في هذا السياق هو قيام الدولة اليهودية في فلسطين، فتعاليم اليهود الدينية تصر على أنهم شعب الله المختار، ومؤسساتهم الدينية قامت بالمحافظة على الهوية اليهودية لمدة طويلة.[23]

وربما يمكن القول بأن مجموعات قليلة لديها أديانها الخاصة، ولكن الأديان العالمية الكبرى في كل مكان كونت لنفسها خصائص إثنية محلية تداخلت مع الممارسات الشعبية التقليدية القديمة، وأظهرت نزعات لتطوير قديسين ومذاهب ومرجعيات دينية وشيوخ طرائق إلى درجة الوقوع في انقسامات حادة. فدول مسيحية متجاورة كإنجلترا وفرنسا دخلت في حروب فيما بينهما تحت رايتي قديسَيهم سانت جورج وسانت دينيس، وبالفعل دخلت في حروب على جبهات العقيدة التي ساعدت على إذكاء روح الولاء الإثني والديني.[24] وتشكلت هوية إسبانية كاثوليكية في أثناء الصراع الذي خاضه الإسبان لإخراج العرب المسلمين من شبه جزيرة إيبيريا في القرن الخامس عشر.[25] وساعدت الحملات العسكرية التي خاضها قيصر روسيا في القرن السادس عشر ضد البولنديين الكاثوليك والسويديين البروتستانت على بلورة الهوية الأرثوذكسية الروسية. وساهمت حروب الشيعة والسنة في بداية القرن السادس عشر، والتي نتجت عن التوسع الإمبريالي للشاه إسماعيل الصفوي، على الربط بين الإثنية الفارسية والمذهب الشيعي.[26]

إن إيلي قدوري محق في القول بأن الوطنية الحديثة تنطلق من أرضيات قد تؤثر بشكل قوي على الأديان؛ لأن طروحاتها مرتبطة بالعلوم المادية القائمة على التجربة العملية الملموسة. وفي أعين أصحاب علوم أصل الكون، فإن القوة والقيمة تأتي من الجماعة التاريخية عوضاً عن أن تأتي من معبود فوق عالمي يقع فيما وراء الطبيعة. إن ما يعتقده الوطنيون هو أن التحدث عن الكون والبشرية يتم عبر ضمير الأمة عوضاً عن أن يتم عبر الرموز أو المؤسسات الدينية. وبهذا المعنى، فإن الوطنية الحديثة منافس لنظم الأديان التقليدية، ويتأكد نصرها من خلال زوال السلطة الدينية. ولكن هذا الطرح يبدو لنا تبسيطاً مبالغاً فيه؛ فكيف يمكن أن يتم النظر إلى الوطنية على أساس أنها تنمو نتيجة لعقلانية التنوير، وبأنها معادية بالضرورة لاهتمامات الدين، في الوقت الذي انبعث فيه العديد من الحركات الوطنية عن حركات الإصلاح الديني التي ربطت تنقية القيم الدينية بصحوة الثقافة الوطنية وبعث الأنماط الاجتماعية واللغات القديمة؟[27]

وأيضاً، فقد تحالفت الوطنية مع حركات التحديث المحافظة الجديدة التي تعارض بشدة طرق التحديث العلماني التي تتجسد في العقلانية العلمية، ووسائل التعليم العلماني والعقائد الفردية. وقد استُخدمت التقنيات والمؤسسات الحديثة كالإعلام وبنية الأحزاب الحديثة واللغات القومية لإعادة النظم الاجتماعية القائمة إلى الأوضاع التي كانت فيها الثيوقراطية وأنواع الحكم الشمولي التقليدية الأخرى تلعب أدواراً مركزية. ويقول أنتوني سميث، بعد أن لاحظ تلك الظاهرة، إن الوطنية الحديثة تنبثق من مشكلة الشرعية المزدوجة التي يتم تحويلها بواسطة التأثيرات التي يحدثها التحديث العلماني. إن تلك التأثيرات يتم تأجيجها من قبل بيروقراطية الدولة الوطنية الحديثة، وذلك في المجتمعات المنظمة، بواسطة الأنماط المستمدة من التدين التقليدي.[28] لقد اعتمدت سلطة الدين الاجتماعية في الماضي على قدرتها القوية في الإجابة عن التساؤلات التي تثيرها المشكلات الخاصة بالمعاناة الآتية من الاستبداد والشرور في هذا العالم. وقد كان ذلك يحدث عن طريق وضع خطة يشوبها شيء من الغموض، توازن بين القضايا الميتافيزيقية التي تقع فيما وراء الطبيعة وبين فوائد يتم الوعد بها لما بعد الحياة الدنيا لا يمكن أن يتم التحقق منها إلا عبر اعتناق أخلاق دينية إيمانية محددة. ولكن ذلك الحل الغيبي يفقد بريقه مع قيام العلم والعقلانية وأنماط التساؤل والتفكير المنظم بتقديم حلول عملية يمكن عن طريقها تجاوز شرور الفقر والعوز والحرمان المادي في هذا العالم.[29]

وفي هذا السياق يلاحظ أن سلطة العلم والمؤسسة التنفيذية التي تتبناها وترعاها – وهي الدولة الوطنية الحديثة – تقوم بتحدي سلطة الدين وطروحاتها الميتافيزيقية على صعد كثيرة من مناحي الحياة الاجتماعية الواقعية؛ كالتعليم والصحة والرفاهية الاجتماعية والقوانين المنظمة لأمور الأسرة. ويقول أصحاب المدرسة التقليدية في التحديث بأن العقلانية تعمل على تفريغ العالم وتجريده من جميع المعاني التقليدية المستقرة. وهذا بدوره ينذر بانقلاب المعتقدات الروحية والأخلاقية التي تؤمّن للأفراد والجماعات الهوية والهدف. لذلك فهم يحاولون إيجاد مواءمة بين عالمين هما الدين والحداثة، فيريدون للدين أن يصبح ظاهرة متداولة باستمرار تكيف نفسها في كل حقبة مع مسيرة التقدم وتسعى للتصدي

لأمراض المجتمع العلمانية بالإضافة إلى مشاكله الروحية.[30] ووفقاً لسميث، فإن جميع الحلول يمكنها أن تولد الوطنية، وذلك لأن كلاً منها يساق لكي يعيد الأساطير الإثنية والذكريات القديمة لكي تحافظ على مشروعها. وبالرغم من أن أهداف التحديثيين العلمانيين من حيث المبدأ عالمية ومتنوعة، فإنهم من ناحية عملية يرون أنه توجد فجوات ثقافية واسعة بين الكثافات السكانية، وأن صياغتهم الذاتية لتلك الأهداف العالمية معطوبة ثقافياً، وأن محاولة الوعي بها يولد الامتعاض وشيئاً من الإذلال في أوساط السكان محدودي التعليم. ونظراً للصعوبات التي يواجهونها، فإن التحديثيين يحاولون العودة إلى ثقافتهم الخاصة ومواطنيهم للاستدلال على نظراتهم ومواقفهم الخاصة بالتقدم المستنير في إطار أكثر محدودية، ومن ثم يسعون إلى إقامة دولة وطنية مستقلة قائمة على الإرادة الشعبية. ورغم أن التقليديين الجدد يتشككون من حيث المبدأ في مقولات السلطة الشعبية والإقليمية والاصطفائية والتخصصية، فإنهم مجبرون على اللجوء إلى ذاكرة الجماعة وأساطيرها؛ ليقوموا بتعبئة الناس في حملات سياسية قوية مضادة للدولة الوطنية العلمانية الحديثة.[31]

وأخيراً، فإن الإصلاحيين، في إطار سعيهم لتخليص الدين من المعتقدات البالية والجوانب السلبية التي لحقت به في مساره الطويل ودمجه في التقدم الحديث، يواجهون خطر اختزاله لكي يستطيع الاستجابة لحاجات مجتمع عصري حديث. إنهم مجبرون على البحث في الماضي عن تصوير قوي لكيف أن الدين يمثل كلاً من التقدم الروحي والدنيوي ويقدم أنموذجاً للمستقبل. وفي سياق تنقيبهم في التاريخ، فإن المعتقدات الدينية تأخذ صيغة وطنية، فبالتدريج يتغير التركيز من احترام شعب يعتنق ديناً معيناً إلى استحضار واستدعاء الدين الذي يعتنقه الناس من التاريخ، والنظر في كيفية إمكانية المشاركة في خصوصية المجتمع وإنجازاته. وبذلك، فإن الأمة الحديثة تحل محل الدين كهادٍ ومحفز للأهداف الجماعية.[32]

بذلك نصل إلى القول بأنه توجد ثلاثة مشاريع علمانية ودينية مختلفة من شأنها أن تحدث نوع الإثنية المسيسة التي تسمى الأمة، لكل منها هدفه الخاص به: فالتحديثيون

العلمانيون لديهم هدفهم في تأسيس دولة وطنية فعالة ونشيطة يمكن لها أن تطرح تعبئة الجماهير بشكل جماعي؛ والإصلاحيون يسعون لدمج الدين في العلمانية والتقليد في الحداثة؛ والتقليديون الجدد يدعمون الدفاع عن الوضع التراتبي القائم على علو منزلة الدين. إن تلك المذاهب تؤسس تصورات مختلفة تماماً عن الأمة، وتلك التصورات قائمة على قضايا مختلفة جداً عن الأصول والعصور الذهبية. وربما توجد صراعات حادة في داخل الحركات الوطنية، ولكن ذلك لا يوقف تلك المشاريع مجتمعة. وبالفعل، فإن أحد عناصر قوة الوطنية يكمن في قدرتها على تعبئة سلسلة من المصالح والفئات الاجتماعية التي تبدأ من الطبقات الوسطى العلمانية الحضرية وتنتهي عند المزارعين المحافظين في الأرياف. لذلك، فإن العديد من المثقفين قد يقومون بتبديل أفكارهم من كونهم تحديثيين أو إصلاحيين أو تقليديين جدداً، إما انطلاقاً من اقتناع أو نتيجة لحسابات سياسية أو اجتماعية أو حتى اقتصادية. وعلى المدى القصير، فإن طبيعة أية وطنية لابد من أن تصاغ من قبل الجماعات المكونة لها، وخاصة تلك التي تقع في موقع قيادة الحركات الاجتماعية.[33]

وإذا كان الدين يلعب دوراً حيوياً أكثر قوة في صياغة الوطنية من الدرجة التي يشير إليها إيلي قدوري، فإنه يمكن القول أيضاً بوجود حاجة أكبر إلى نقاش متشعب أكثر عمقاً حول قدرة الأديان على مجابهة الوطنية العلمانية. وهذا النوع من التحليل يحتاج إلى أن يأخذ في اعتباره حقيقة أن العلمنة الحاصلة بتأثير سياسي يمكن لها أن تأخذ صيغاً مختلفة، وأن الأديان تختلف إلى حد كبير في نظم أفكارها وأنماط التنظيم الخاصة بها، وبالتالي في الموارد التي يمكن لها تعبئتها ضد الدولة الوطنية.[34] ويورد سميث خمس صيغ من تدخل الدولة الوطنية يمكن أن تندرج تحت مسمى العلمانية: الأولى، هي حيث يمكن للدولة الوطنية أن تضع فاصلاً بين الديني والسياسي، ومن ثم تتوقف عن ممارسة الوظائف التقليدية المتعلقة بالدفاع عن العقيدة ودعمها والعمل على نشرها. وفي الصيغة الثانية تتوسع الدولة الوطنية إلى أمور كانت في السابق حكراً على التنظيمات الدينية. وفي الثالثة يحل إضفاء الشرعية العلمانية للمجتمع السياسي بدلاً عن الشرعية الدينية. وفي الرابعة تصبح العملية السياسية معلمنة، ومن ثم فإن قوة القادة الدينيين وجماعات المصالح والأحزاب تضمحل، أما في

الصيغة الخامسة فإن النظم العلمانية الراديكالية لا تعترف بوجود حيز لممارسة العمل الديني المستقل.[35] ويقول سميث أيضاً إن الأديان تختلف وفقاً لتواترين: الأول، أن أصولها يمكن أن تكون تاريخية كالمسيحية والإسلام واليهودية، حيث يتدخل الخالق في التاريخ، الأمر الذي له معنى من حيث كونه ترتيباً للغرض المقدس، أو أن أصولها يمكن أن تكون زمنية كالبوذية أو الهندوسية حيث إن الزمن يدور باستمرار دون نهاية ويفتقد إلى اتجاه أخلاقي. الثاني، أنها يمكن أن تكون نظماً كنسية كما هي الحال في المسيحية والبوذية، ومن ثم فإنه بالرغم من وجودها داخل المجتمع فإنها منعزلة عنه كمؤسسة قائمة بذاتها ولها أسلوب حياتها وقوانينها الخاصة، أو بدلاً عن ذلك يمكن أن تكون نظماً عضوية تنحو باتجاه مساواة الدين والمجتمع وتركز على بنى اجتماعية من قبيل الطبقة المغلقة.[36]

ويقول سميث أيضاً إن أصول الأديان التاريخية لها ميزات على الأديان الزمنية المقابلة لها في تطوير أيديولوجية دينية للتغير الاجتماعي وبناء الجسور مع الأيديولوجيات العلمانية. ونظراً لاستقلالها، فإن الكنيسة لها قدرة أكبر على تطوير حلول أكثر تماسكاً وتنظيماً للمشاكل الخاصة بالتغير الاجتماعي من تلك التي لدى الأديان الزمنية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأديان الزمنية معرضة دائماً وبشكل خاص لخطر تهديد العناصر المختلفة للعلمنة، فهي عادة ما تكون مهددة بسبب توسع أمور العولمة على الصعيد القانوني والتعليمي والسياسي، أما بالنسبة للنظم الكنسية فإنه بفصل الدين عن الدولة فإن هذه المسألة محسومة سلفاً. ولكن بغض النظر عن تلك الصفات، فإن سميث متشائم على المدى الطويل من قدرة الأديان على مقاومة العلمنة.[37]

يقول إيرنست جلنر إن الإسلام هو الدين الوحيد من بين جميع الأديان العالمية الذي يبدو قادراً على مقاومة التحديث العلماني والتصدي لمسيرة القومية. ويجادل جلنر بأن الخصائص الأساسية للإسلام؛ كالتوحيد الكامل للخالق، والتأكيد على المحافظة على قدسية الإسلام والقوانين التي أتى بها عوضاً عن الممارسات الصوفية، والتأكيد أيضاً على الاتصال المباشر بين الله والفرد، ونقاء القرآن الذي يعتبر منهاجاً يسير عليه الإنسان– كلها

جميعاً تنسجم مع التصنيع الحديث، الذي وفقاً لماكس فيبر هو أمر عقلاني ومنظم وقائم على ثقافة العمل والالتزام به، والذي يرفض الاستعراض المفرط والمحسوبية.[38]

وصحيح أنه وحتى عهد قريب كان فهم الإسلام بصورته الأصلية حكراً على أولئك الذين ينحدرون من الفئات الاجتماعية الوسطى التجارية والذين تبحروا في علوم الدين الإسلامي في الأماكن الحضرية، وأن الإسلام الصحيح على المستوى الشعبي شابه الكثير من البدع والممارسات الصوفية الغريبة عنه، وأن تلك الممارسات نجت على مر العصور الوسطى من عمليات الإصلاح المتكررة التي حاول العديد من المصلحين المسلمين الواعين القيام بها لكي تكون ممارسات الإسلام لدى العامة في الأرياف وخارج المدن مشابهة لما كان يمارس في المناطق الحضرية- فإنه مع تحديات التحديث التي دخلت على بلاد المسلمين عادت المجتمعات في تلك البلاد في أغلب الأحيان إلى الإسلام الصحيح الذي عمل بطرق مشابهة للوطنية ولكن في مستويات أخرى.[39] وفي الوقت الذي أدى فيه تأثير الحداثة الغربية إلى الكشف للمسلمين عن جوانب حديثة يمكنهم إدخالها إلى مجتمعاتهم والاستفادة منها في عملية التحديث، فإن المسلمين قادرون على تفادي معضلة الاختيار بين ثقافة أجنبية ولكنها فعالة بالنسبة للتحديث والتنمية الحديثة، وبين ثقافة شعبية يشوبها شيء من الابتعاد عن الإسلام الصحيح، وذلك عن طريق رفض الإسلام الشعبي في صالح الأصولية، أي العودة إلى الإسلام الصحيح الذي يحمل الصفتين: الأصالة في المجتمع، والقدرة على مسايرة الاقتصاد الحديث والثقافة المعاصرة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه مع تطوير إدارة ونظم اتصال ومواصلات وتقنيات حديثة، فإن الميزان الخاص بالسلطة الاجتماعية مال عن الإسلام الشعبي في صالح الإسلام الصحيح. وعليه فإن المرحلة التاريخية الحالية تشير إلى أن موجة المد الديني المتسارعة ربما تصبح مظهراً دائماً من مظاهر العالم الحديث.[40]

أسباب موجة المد الديني المعاصرة

عند هذه المرحلة من النقاش يتبادر إلى الذهن تساؤل متشابك: كم من الضوء تلقيه التحليلات التاريخية والاجتماعية التي أوردناها على أسباب واحتمالات وتداعيات موجة

المد الديني المعاصرة التي تجتاح العالم، والتي تسير أحياناً في تحالف، وأحياناً أخرى في تضاد، مع الحركات الوطنية؟ وكما ذكرنا، فإن موجة المد الديني منتشرة بشكل يتراوح بين اليمين الديني المتطرف في الولايات المتحدة الأمريكية، مروراً بالتطرف القومي– الديني في إسرائيل، والحركات الإسلامية في العالم العربي وإفريقيا وآسيا، وبالعودة إلى الأرثوذكسية في روسيا وأماكن أخرى، وبالحركة الهندوسية في الهند، وانتهاءً بحركة السيخ التي يطالب أصحابها بالاستقلال عن الهند وإنشاء دولة وطنية خاصة بهم.[41] ويوجد عدد من العوامل المشتركة يتم الإشارة إليها كسبب لهذه الموجة القوية من المد الديني الذي يجتاح العالم؛ كالمشاكل التي تمر بها الأسرة، والتصور الذهني القائل بفساد النخب الحاكمة وابتعادها عن الجماهير الشعبية، والهزائم في الحروب، وعدم الاقتناع المتزايد بقدرة الدولة الوطنية العلمانية على أداء مهمتها الخاصة بالتحديث. إن المؤشر القوي الذي تزودنا به هذه الصحوة هو أن الدين لايزال متغلغلاً بقوة في الحياة اليومية للفرد والمجتمع، فهو بذلك يوفر منطلقاً لإعادة التفعيل الاجتماعي. لذلك يمكن القول بأن صحوة إنجيلية انطلقت في الولايات المتحدة، وهي دولة صناعية ذات مجتمع مؤهل لكي يكون غير متدين، لأسباب تعود إلى الوضع غير العادي للتفكك الأسري والاجتماعي السائد، والتباعد بين البشر الذي يلم بالمدن الكبرى، وعدم الثقة في النظام السياسي بعد سلاسل الفضائح المتتالية التي تسببت فيها رموز النخبة الاقتصادية والسياسية،[42] والشعور بالتدهور بعد الهزيمة في فيتنام والتي قد تتكرر في أماكن أخرى من هذا العالم.

ومما لاشك فيه أن عوامل من قبيل تلك التي ذكرناها مهمة جداً في إشعال الشرارة الأولى. وقد يقول قائل: لابد من اقتراح نموذج يوفر تفسيراً أكثر شمولية لأصول تلك الحركات ومسارها، لذلك فإن النقاش التالي الذي سنطرحه لابد من أن يؤخذ على أنه وصف أو تصوير أكثر من كونه اقتراحاً دقيقاً لأنموذج جديد، فالقيام بذلك يتطلب تحليلاً تجريباً وليس تجريبياً واسعاً ومكثفاً نتركه لأصحاب دراسة الديانات المقارنة. إن ما سنقوم به هو التركيز على عناصر الحركة الإسلامية الواسعة التي اجتاحت العالم بأشمله تقريباً لأسباب تتعلق أولاً بارتباط ذلك بموضوع النقاش الأساسي الذي نحن بصدده، وثانياً

من أجل تبسيط النقاش وعدم تحويله نحو قضايا أخرى لا تدخل في صلب اهتمام هذا العمل. إن الملاحظ حتى الآن هو أن الحركات الإسلامية الحالية في العالم العربي بالتحديد قامت بشكل أكبر في الدول العربية التي قامت نظمها السياسية الحديثة على أسس من الأيديولوجيا القومية العروبية والوطنية العلمانية وقيمها. نظرت حركات الإسلام السياسي إلى هداية مقدسة لكي تبني المجتمع على أساس منها، مبتعدة عن المؤسسة العلمانية للدولة.[43] وبالتأكيد، فإن إيران تمثل حالة خاصة، فالعودة إلى الماضي هناك ليس بعودة إلى التقاليد الإسلامية الأولى بهدف إعادة تطبيق الشريعة على المجتمع القائم اليوم، ولكنه عوضاً عن ذلك هدف ربما يكون غامضاً على عامة المسلمين خارج إيران. فمن الطروحات الأولى للنظام يفهم المرء أن الهدف هو الرغبة في إعادة اكتشاف الأنموذج السياسي في أول مجتمع مسلم تأسس، والعمل عن طريق ذلك على إعادة صقل العالم الحديث، ربما عن طريق إضفاء مسحة قومية فارسية قديمة عليه سبقت وصول الإسلام إلى فارس،[44] وهو هدف أو غرض يمكن وصفه في بعض الحالات بأنه يتجاوز الشريعة كثيراً، الأمر الذي يخرج عن نطاق اهتمامنا في هذا المقام.

وبالنسبة لأصول موجة المد الديني الحالية في العالم العربي، يمكن ملاحظة أنها انطلقت بقوة بعد الهزيمة التي مني بها العرب عام 1967 من قبل إسرائيل، فنتيجة لتلك الحرب الكارثية خسر العرب جميع الأماكن المقدسة في فلسطين لصالح إسرائيل. وكما سنشير إلى ذلك لاحقاً، فإن أصحاب حركات الإسلام السياسي في العالم العربي، وخاصة الإخوان المسلمين، فسروا ذلك بأنه عقاب إلهي على الأفكار القومية والوطنية المهيمنة في العالم العربي، لأنها في أصلها استجابة علمانية غربية، وعلى مشاكل التحديث والتنمية في العالم العربي، وعلى فساد النخب السياسية الحاكمة وعلماء الدين التقليديين.[45] ورغم أن العديد من علماء الدين كانوا فاعلين في بداية الأمر في حركات الإسلام السياسي فإن العناصر الأساسية المؤثرة كانت من وسط الشباب المتعلمين في تلك الحركات الذين كانت لديهم طموحات، والذين شعروا بأنهم استبعدوا عن مواقع السلطة من قبل النخب الفاسدة، فعادوا إلى الإسلام كأرضية بديلة للحداثة.[46]

ونلاحظ بهذا الصدد وجود اهتزاز أو خلل في التكييفات بين ما هو علماني وما هو ديني في أوساط النخبة الحاكمة؛ سواء كانت الناصرية ومن بعدها الساداتية في مصر، أو البعثية في سورية والعراق، أو حتى نظم الحكم الوراثية في العديد من أجزاء العالم العربي. فهذه النخب ملتزمة اسمياً بالإسلام، ولكنها في الواقع العملي تتبنى نماذج مستوردة تحاول تطبيقها على مجتمعات إسلامية-تقليدية صرفة. إن ما نتج عن ذلك هو تعرض المجتمعات المعنية لعدم الاستقرار بسبب التحرك السريع والمستمر نحو التحديث، والذي أدى بدوره إلى ما نشهده من تباعد بين الدين والأيديولوجيات الوطنية العلمانية. إن هذا التباعد يعوق توفير أرضية مشتركة للهوية الاجتماعية- السياسية تساعد المجتمعات العربية على الضلوع في تنمية حقيقية يتفق عليها الجميع.[47]

إن خلفية هذا النقاش كانت ومازالت تدور بسبب التغلغل المتنامي للقوى الغربية في العالم العربي منذ القرن السادس عشر، ولكن الصراع الثقافي بين الإسلام والحداثة العلمية التي ينتهجها الغرب أصبحت متجلية في بداية القرن التاسع عشر عندما قام المثقفون العرب من غير علماء الدين، الذين كانوا واعين أو مدركين لقوة وحيوية الدول الأوروبية الغربية والجمود الذي كان يسود في مجتمعاتهم، بالتساؤل: هل يمكنهم التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلوم والتقنيات الغربية، وكيف يمكنهم القيام بذلك؟[48] لقد خرجت ردود فعل مختلفة على هذا السؤال في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ فقد شغف العديد من المثقفين العرب والمسلمين بقوة الغرب، ولكن كان هناك اتفاق، حتى من قبل أولئك الذين بهرتهم إنجازات أوروبا، على أن التقليد الكامل غير ممكن، وأنه لابد من أن يكون هناك اقتباس يتم اختياره بدقة من ثقافة الغرب ووسائله الحديثة، ولابد من المحافظة على أفضل ما يوجد في المجتمعات العربية، والسعي الحثيث والجاد لكي يتم التوصل إلى نتيجة محددة، وهي أن تصبح المجتمعات العربية الإسلامية شريكاً للأمم الأخرى في تقدم العالم.[49]

في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وبعد أن حققت العديد من الدول العربية استقلالها، تم النظر إلى الليبرالية على أنها مرتبطة بالفساد الذي يعم أوساط النخب

القديمة بكافة مسمياتها، والاستعمار الغربي وقواه التي كانت موجودة في المنطقة، لذلك فإن العديد من تلك النخب انقلبت عليها الجيوش وأخرجتها من السلطة. ونتيجة لرغبتها الشديدة في إيجاد حلول لمشكلات التخلف، ورفع مستوى معيشة الجماهير، وتأثرها بالتقدم المادي الذي حققه الاتحاد السوفيتي السابق، فإن رموزاً سياسية وطنية في الدول العربية تحولت نحو النماذج الاشتراكية للتنمية التي كان شعارها تحرير العرب من التبعية للغرب الرأسمالي.[50]

وفي مصر في عهد عبد الناصر، وفي سورية والعراق تحت حكم حزب البعث العربي الاشتراكي، دخلت تلك الدول في مرحلة التصنيع السريع والتأميم الواسع النطاق والتخطيط المركزي على النمط السوفيتي والأوروبي الشرقي. وتزامن ذلك في عقدي الخمسينيات والستينيات مع حملة علمنة صريحة مباشرة في حقل التعليم، وإيقاف العمل بالأحكام الشرعية والمحاكم التي تقوم بها، وهجمات على التقليدية الشديدة التي كان ينتهجها علماء الدين ووصفها بأنها كانت معيقة للتقدم، وإعادة تأهيلهم لكي يسايروا رغبات النخب الحاكمة. واضطرت منظمات دينية-سياسية نشطة إلى الانسحاب من الحياة العامة والعمل في السر، بل تم سجن قادتها.[51] ولفترة محدودة فإن قدرة عبد الناصر ونجاحه في تأميم شركة قناة السويس واستعادتها من بريطانيا وفرنسا منحته مركزاً مرموقاً وسمعة طيبة على كامل مساحة العالم العربي، وقام بدوره باستخدام تلك السمعة للدفع إلى الأمام بفكرة القومية العربية، التي هي أساساً من بنات أفكار النظام الملكي المصري الذي استخدمها لأغراض سياسية داخلية. ولكن مع نهاية الستينيات كانت الاشتراكية العربية قد فقدت بريقها إلى حد كبير، وبرز تحول واسع نحو المقولات الدينية على الصعيدين الإصلاحي والتقليدي الجديد التي سعى أصحابها للبحث عن أنموذج أصيل في الإسلام لم يتم تكوينه من قبل الأيديولوجيات الوطنية العلمانية، لاجتراح التنمية السياسية والاجتماعية.[52]

كان الحافز الرئيسي لذلك التحول هو الهزيمة الشاملة التي حدثت عام 1967 للجيوش العربية التي دخلت الحرب ضد إسرائيل. إن تلك الهزيمة اعتُبرت تأكيداً على

الإفلاس النهائي للتجارب القومية والوطنية الاشتراكية التي لم تفشل في تحرير العرب من التبعية لأعدائهم التاريخيين فقط، بل نتج عنها أيضاً تغريب أكبر للنخب الحاكمة عن السواد الأعظم من المواطنين، وزيادة فرص تفشي الفساد في القطاع العام الذي كان آخذاً في الاتساع. وأتى تجنيد العناصر الناشطة في حركات الإسلام السياسي من أوساط الفئات الاجتماعية الوسطى– الدنيا الذين حُرموا من تطلعاتهم المستقبلية، والذين كان البعض منهم ينحدر من أوساط الشباب الجامعي الذين تسربوا من مقاعد دراساتهم الجامعية، خاصة بالنسبة لمصر بالتحديد. ونظراً لعدم احترامهم علماء الدين التقليديين ورفضهم لهم انطلاقاً من كونهم ممالئين للنظام الحاكم أو متعاونين معه، فإنهم انصرفوا إلى تأسيس جمعيات خاصة بهم.[53] إن موجة المد الديني الجديدة بشقيها الإصلاحي والتقليدي الجديد نظرت إلى الشريعة والتعليم على أنها منطلقات عليا للتنمية ذات أهمية قصوى في حياة الجماهير. وكان التقليديون الجدد متشككين من الوضع العالمي للدولة الوطنية لأنها من صنع القوى الاستعمارية الغربية التي جزأت العالم العربي وشعوبه بعد الحرب العالمية الثانية إلى مجموعة من الدول الوطنية الجديدة.[54]

وضخت تطورات عدة حدثت في السبعينيات من القرن العشرين قوة مادية ومعنوية في تلك الصحوة عن طريق دعمها لتصورات أن الغرب العلماني كان يسير في طريقه إلى التآكل في عقر داره على الصعيدين الأخلاقي والمادي. ففي بداية السبعينيات اتضح اعتماد الغرب الشديد على النفط العربي، وأدى ذلك إلى تشجيع المثقفين العرب على المطالبة بالضغط على الغرب باستخدام النفط كسلاح، ليس لأنهم اعتقدوا بفاعليته فقط، ولكن لأنه أجج الشكوك لديهم أيضاً بانكشاف ظهر عملية التوسع الإمبريالي الغربية، فقد شهد ذلك العقد تراجعاً في سمعة الولايات المتحدة كقوة عظمى قيادية بسبب ما تعرضت له من هزيمة في فيتنام، وفضيحة ووترجيت، وعدم القدرة على إنقاذ الرهائن الأمريكيين في إيران.

وبدا الانتصار الجزئي الذي حققته مصر على إسرائيل في حرب عام 1973 في أعين أصحاب حركات الإسلام السياسي على أنه ثواب من الله للنظام المصري الذي تحول بعيداً

عن الناصرية، وتقبُّله الظاهري للإخوان المسلمين ومحاولته التعايش معهم. وفسِّرت أمور من قبيل نجاح الثورة الإيرانية ضد نظام حكم الشاه المدعوم من الغرب رغم قوته العسكرية، وفشل جيوش الاتحاد السوفيتي السابق في أفغانستان، على أنها مؤشرات كبرى على المباركة الإلهية المقدسة للصحوة الإسلامية الجديدة.[55] وتم تقوية النفوذ المتزايد للعاطفة الإسلامية عبر العالم العربي بواسطة انتشار الاتصالات والثقافة الجماهيرية والمنشورات الثقافية وتقنيات الإعلام التي أشعلت فتيل الشعور المتنامي بالخطر الجماعي الداهم الذي يمكن أن يصيب المسلمين على يد الغرب، وساعدت على تجاوز التنوع الجغرافي الكبير والتوزيع السكاني. وانتشرت موجة المد الإسلامي عبر البلاد العربية وحازت موطئ قدم لها في العديد من دول إفريقيا وآسيا، بما في ذلك نيجيريا والسودان، وباكستان وأفغانستان، وماليزيا وإندونيسيا.[56]

وكما يشير العديد من الباحثين المهتمين بهذا الموضوع، فإن من الخطأ الفادح تصوير موجة المد الديني هذه على أنها وحدة متماسكة، فهناك العديد من الاختلافات بينها. وضمن محتواها المحلي، فإنها أدت إلى تغذية الولاءات الوطنية الضيقة كما هي الحال على سبيل المثال في مصر وباكستان وماليزيا. إن التقليديين الجدد يعرّفون الإسلام في صيغة أكثر تقييداً عما يقوم به الإصلاحيون، ففي حين يركز التقليديون الجدد على أهمية الانفصال عن المجتمع الأوسع، وتأسيس مجتمعهم الرباني الخاص بهم، فإن الإصلاحيين يؤكدون على - ويدافعون عن - مسؤولية المسلمين كافة تجاه المجتمع، وعلى سياسات الإقناع عوضاً عن العنف.[57]

تداعيات انتشار حركات الإسلام السياسي

ليس من الواضح إن كان نمو حركات الإسلام السياسي يكشف لنا أنها منافس للوطنية العلمانية أم يؤكد الأطروحات الخاصة بثنائية الشرعية. لقد أشار بعض أصحاب تلك الأطروحات إلى أنه بالرغم من أن موجة انتشار حركات الإسلام السياسي في العالم العربي، بالإضافة إلى سيطرة المشاريع الوطنية العلمانية المتضادة معها، يسيران جنباً إلى

جنب، فإن حركات الإسلام السياسي تشكلت كرد فعل على تأثير الحداثة، وهي تعمل على إيجاد طرق مختلفة تماماً للتنمية يمكنها أن تسير بالمجتمعات العربية نحو المستقبل. ويضيف هؤلاء أنه نتيجة لذلك، فإن كل واحدة من هذه المناهج تحرك شعوراً وطنياً من نوع ما. وعلى النقيض من ذلك، يمكن النظر إلى الحركات الدينية في المجتمعات غير الإسلامية على أنها حركات دينية-وطنية، ولكن بالنسبة لحركات الإسلام السياسي، فإن العديد منها ترفض الوطنية بشكل مطلق.[58] وهنا يطفو إلى السطح سؤالان حول تأثيرات هذا النوع من الحركات: فأولاً، إلى أي مدى كانت تلك الحركات ناجحة في صقل التغيير الاجتماعي؟ وثانياً، إلى أي مدى تقدم تحدياً أكيداً أو عميق الجذور للدولة الوطنية العلمانية وللنظام الدولي القائم؟ وبالتعمق في البحث عن إجابة عن هذين السؤالين، فمن المحتمل أن يؤدي ذلك إلى المساعدة في توضيح الغموض حول المدى الذي تستطيع فيه حركات الإسلام السياسي في العالم العربي اقتراح حلول لمعضلة الحداثة بشكل مستقل عن الوطنية.[59]

وبسبر غور قدرات الدين في التأثير على التغير الاجتماعي، لابد للمرء من أن يلاحظ أن حركات موجة المد الديني على الصعيد العالمي ظاهرة تخص أقليات معينة فقط، وخاصة في دول الغرب. ولهذا السبب، أو في بعض الحالات كما هو الأمر لدى البوذية أو الكاثوليكية المسيحية بسبب منع الكهنة من دخول معترك الحياة السياسية الرسمية، فإنهم نحوا باتجاه ممارسة النفوذ والسلطة بشكل غير مباشر عبر التحالف مع قادة الحركات العلمانية أو مع الحكومة؛ ففي الولايات المتحدة مثلاً كان قرار المحافظين الجمهوريين العلمانيين التحالف مع اليمين الديني للدفع بفرصهم السياسية إلى الأمام ضد الديمقراطيين، هو الذي زاد النفوذ السياسي والاجتماعي لبعض القادة الدينيين عن طريق منحهم مداخل إلى المشرِّعين ونصيباً أكبر في وسائل الإعلام.[60] وبالعودة إلى تاريخ بعض الدول الإسلامية كباكستان مثلاً يلاحظ أنه بعد الحرب الأهلية التي انفصلت على أثرها بنجلاديش عن باكستان، والتي أثارت تساؤلات جذرية حول هوية باكستان الوطنية، استخدم الاشتراكي العلماني ذو الفقار علي بوتو الإسلام كوسيلة تكتيكية يكسب من

خلالها تأييداً شعبياً وعربياً واسعاً ويؤمّن شرعية داخلية - ولو مؤقتة - لنفسه. وعبر وضع الإسلام في مركز الحياة العامة، قام بوتو بتقوية القوى الدينية والسياسية التي كان من شأنها إطاحته.[61] إن حقيقة كون المد الديني ظاهرة ترتبط بالأقليات يجب ألا تقودنا إلى التقليل من قوة تأثيرها السياسي والاجتماعي، فالتأثير الذي تحدثه في أوساط السكان قوي، إذ يكون الدين خلاله مرتبطاً بشكل وثيق بالهوية الوطنية والمجتمعية.

وفي العديد من مجتمعات العالم النامي، حيث لايزال هناك التزام شعبي بالقيم الدينية، تستحوذ الحركات والأحزاب الدينية على تأييد واسع النطاق؛ ففي إيران مثلاً شكلت الحركات والأحزاب الدينية رأس الحربة للثورة، وتسيطر الرموز الإسلامية الآن على الحكومة، وفي الجزائر كانت القوى الإسلامية على وشك الفوز بالانتخابات الديمقراطية عام 1991. إن هذه الحركات والأحزاب تسيطر على تشكيل العمل السياسي بقوة، حتى عندما تبقى بتعمُّد خارج العملية السياسية الحزبية كما فعل الإخوان المسلمين في مصر وفي السودان، مفضلين الدفع إلى الأمام بالأهداف الإسلامية عبر أية أحزاب سياسية أخرى تستطيع الوصول إلى السلطة.[62] ورغم أن الإسلام عبر البلاد العربية يسيطر كدين على الحياة العامة، فإنه بسبب الفرقة في أوساط حركات الإسلام السياسي وتشتتها وكثرة مسمياتها وانتماءاتها السياسية، فإن من الصعب إجراء تقويم سهل لتأثيرها الإجمالي. إن ارتداء المرأة الملابس التي يقال عنها حالياً بأنها إسلامية كالحجاب والنقاب، ربما يتم النظر إليه على أنه جزء من التراجع نحو المجتمع المحافظ القائم على النظام الأبوي، ولكن كما يقول كانتوري فإن تأثيراته ربما تكون مختلفة تماماً في السماح لنساء الفئات الاجتماعية الوسطى-الدنيا بالحراك بثقة، من خلال الخروج وهن مرتديات هذه الملابس للعمل في مكاتب الإدارة الحديثة.[63]

وإذا كان تأثير موجة مد حركات الإسلام السياسي المعاصرة أمراً لايمكن إنكاره، فإن السؤال يبقى فيما إن كانت تمثل - أو لا تمثل - تهديداً أو خطراً بعيد المدى على الوطنية العلمانية. إن من الخطأ النظر إلى ذلك على أنه ظاهرة غير مسبوقة، فقد مر على العالم العربي العديد من موجات مد حركات الإسلام السياسي، بما في ذلك موجة مد ديني إسلامية في

المملكة العربية السعودية خلال ثلاثينيات القرن الماضي. وفي العديد من المناطق فإن المناحي التي تأثرت تعتبر رمزية عوضاً عن كونها بنيوية، وهناك إعاقات متجذرة تمنع الأديان من إحداث تغييرات جوهرية. ولكن، ألا يقف الإسلام كاستثناء من ذلك؟ أوَلا تقدم فكرة حركة عالمية الإسلام التي تتبنى إحداث صحوة إسلامية على مدار العالم نظرة بديلة للحداثة القائمة على الدولة الوطنية؟[64] إن بعض المفكرين يرى أن الإسلام فريد من نوعه بين الأديان الرئيسية من حيث كونه يرفض أن يقام فيه فصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، والدولة يجب أن تقاد من قبل الشريعة أو القوانين القائمة عليها، وتطالب تعاليمه بتوحيد جميع المسلمين في أمة واحدة. لذلك فلا يوجد مكان في الدين الإسلامي للدولة الوطنية كمجسد للولاء مادامت تسعى لإخضاع الدين لإرادة البشر.

إن رفض الوطنية هذا يتمثل من الناحية الظاهرية السطحية فقط في حالة إيران، حيث إن السلطة تتركز في هذه المرحلة في يد نخبة دينية من المتخصصين في المذهب الشيعي الاثناعشري يقودها إمام برتبة آية الله. ومع أن ذلك يبدو مقنعاً للمراقب من خارج إيران، فإن لنا وجهة نظر أخرى بالنسبة لهذا الموضوع ربما لا يكون هذا المقام مناسباً للخوض في تفاصيلها. وعلى أية حال، فإن الدستور الإيراني الحالي الذي وضعته النخبة الدينية الإيرانية يقر بأن جميع القوانين يجب أن تسن وفقاً للشريعة الإسلامية التي ينظر إليها على أنها فوق المجتمع، وتفسير الشريعة يتركز في أيدي علماء الدين وآيات الله. لقد تم فرض نوعية الملابس على المرأة، وإصلاح التعليم لكي يتماشى مع القيم الشيعية، وفرض حظر على طريقة عمل البنوك الحديثة. ورغم اختلاف المسلمين السُّنة عن ممارسات الشيعة للإسلام في بعض جوانبه الفرعية، فإن ما تمثله الثورة الإسلامية في إيران انتشر في أرجاء العالم الإسلامي عبر وسائل الإعلام الحديثة، ووجد له وقعاً إيجابياً في أوساط المسلمين في كل مكان، بما في ذلك المسلمون من غير الشيعة. إن هذا القول يصدق أكثر بالنسبة للمثقفين الشباب الذين يمكن أن يُلاحظ في أوساطهم وجود منظور إسلامي عالمي يرفض بشكل مخصوص الغرب ومقولاته وأطروحاته.[65]

وبغض النظر عن المناقشات التي أوردناها، فإنه يوجد لدينا تصور منطقي بوجود شكوك فيما إن كان يمكن للإسلام الأصولي بصيغته التي تتبناها حركات الإسلام السياسي المعاصرة سواء كانت في صيغها الإصلاحية أو التقليدية الجديدة، أن يستطيع أن يقدم بديلاً قادراً ويعتد به للوطنية، أو على الأقل في صيغتها المتجلية في وجود الدولة الوطنية، أو للنظام الإقليمي والدولي الموجود حالياً. إن السبب في ذلك يعود في المقام الأول إلى أنه برغم أن تلك الحركات تقول بأن دنيا السياسة يجب أن تدعم القيم والممارسات الإسلامية، فإنها لا تعترف بأن تلك تمثل مجالاً مؤسسياً مختلفاً من مجالات الحياة.[66]

وفي الوقت الراهن تعتبر جميع النخب الحاكمة في الدول العربية علمانية إلى حد كبير في الوقت الذي يدعي فيه بعض منها أن نظم حكمها قائمة على الإسلام. ثانياً، مهما كان قدر الالتزام الذي تبديه تلك النخب بوحدة الأمة، فإن الإسلام منذ عهد ما بعد خلافة علي بن أبي طالب ينقسم بشكل واقعي إلى فرعين متنافسين، هما السنة والشيعة، وجزئياً ولأسباب معترف بها في التطبيق والممارسة تتمثل الحقيقة في وجود نظام عالمي يتكون من دول متنافسة. فالجيوش العثمانية السنية التي كان يقابلها جيوش الدولة الصفوية الشيعية سعت للتحالف مع القوى الأجنبية ضد أعدائها.[67] إن نواقص حركة الإسلام العالمية تتضح من المصير الذي آلت إليه أوضاع منظمة المؤتمر الإسلامي (التي غيرت اسمها فيما بعد إلى منظمة التعاون الإسلامي) التي أسست لكي توحد المسلمين وتحررهم على المستوى العالمي نظراً لوقوعهم تحت هيمنة القوى الغربية، فالمؤتمرات التي عقدتها المنظمة في شتى ديار المسلمين لم تتمخض عن شيء يذكر سوى زيادة حدة الخلاف بين الدول حول قيادة العالم الإسلامي. ونتيجة لذلك ولغيره من الأسباب كالاختلافات العديدة بين الدول المكونة لها، فإن المنظمة مازالت تتخبط حتى الآن ولا يتفق أعضاؤها حتى على الوجهة التي يجب على منظمتهم السير باتجاهها في سبيل تحقيق أهدافها.[68]

وربما يمكن القول بأن الثورة في إيران التي أطاحت نظاماً كان يصرّح جهاراً بأنه وطني علماني فارسي تعود جذوره إلى قورش الأكبر، يمكن لها نظرياً أن توفر منطلقاً لقيام

حركة إسلامية عالمية، ولكن بالنسبة للفكر الشيعي الاثناعشري المعاصر في إيران، فإن العالم ينقسم إلى أولئك الذين يتبعون الحق وأولئك الذي يتبعون الشيطان والكفار أو القوى الإمبريالية، ومع أن الإسلام يمثل من يتبعون الحق فإن الجمهورية الإيرانية هي التي تقوم بشكل صحيح على المبادئ الإسلامية، لذلك فإن دورها وقدرها أن تقوم بتوحيد جميع المسلمين وأن تقضي على الهيمنة الإمبريالية.[69]

ولكن نتيجة للوعي المتزايد بخطورة العزلة الدولية، فإن النخبة الدينية الإيرانية عملت على كبح جماح المتطرفين في النظام عن طريق الاعتراف بحاجة إيران إلى العمل عبر المنظمات الدولية القائمة وإقامة علاقات دبلوماسية مع جميع الدول. وكما يشير بيسكاتوري، فإن الاختلافات في المصالح تعني عدم وجود رد موحد من قبل الدول والشعوب المسلمة على الثورة الإيرانية أو على الغزو السوفيتي لأفغانستان، أو في تقديرنا على الغزو الأمريكي للعراق مؤخراً. ورغم أن ذلك يقلل من أهمية الادعاءات القائلة بأن المبادئ الكونية للإسلام يمكنها توفير بدائل اجتماعية، ونظام دولي جديد يحل محل الدولة الوطنية، فإن مفكرين غربيين يشيرون إلى أنه بما أن مقولة الهوية الوطنية لها ارتباط ضعيف بالإسلام فإن وجود كثافات سكانية مسلمة يجعل من وجود الدولة الوطنية أمراً إشكالياً.[70] ومن جانب آخر، فإنه حيثما وجد تاريخ طويل يربط بين الهويات الوطنية والقومية والإسلامية لشعب ما، كأن يكون المرء إماراتياً عربياً ومسلماً في الوقت نفسه، فإن شرعية الدولة الوطنية ليست محل تساؤل. وأيضاً، ففي أقطار تكون فيها الدولة الوطنية بناءً استعمارياً خلق أقليات إسلامية يتراجع دور الإسلام كعامل مؤثر في الحياة السياسية والاجتماعية. وعليه، فإنه في نيجيريا مثلاً يعتبر الافتراض القائل بأن الكثافة السكانية المسلمة الضخمة أقلية ضمن أقليات أخرى أمراً مثيراً لعدم الاستقرار، لأن المفكرين المسلمين لا يستطيعون التعهد بإقامة تحالف لكيان يقدس إرادة الشعب الذي غالبيته غير مسلمة على أنها القاعدة الأساسية للسلطة في مقابل الشريعة الإسلامية.[71]

وبغض النظر عن ذلك، فإن ثمة حقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أن معظم المسلمين يولدون ويتعلمون ويعملون ويموتون ضمن دولة وطنية. ورغم عدم وجود مبررات

تراثية واضحة وصريحة لمعاداة نظام الدولة الوطنية، فإن معظم ما نلاحظه الآن من عدم رضا عن أدائها في العالم العربي يتولد من الشعور بالإحباط والتشتت مع تزايد فشل الاستراتيجيات التنموية العربية والخزي الذي أصاب الجيوش العربية نتيجة فشلها في جميع حروبها ضد إسرائيل. ويقول بيسكاتوري إنه من الممكن أن يسعى المسلمون مع الوقت لتأسيس دول وطنية إسلامية من شأنها أن تكون مهجنة ونابذة للتغريب ومخلصة للأفكار الإسلامية الخاصة بالعدالة الاجتماعية، وتقوم بقيادة برامج المسلمين التنموية.[72]

إلى أين وصلت حركات الإسلام السياسي في البلاد العربية؟

في البلاد العربية ظهر الوجود العلني في السلطة لأصحاب حركات الإسلام السياسي أكثر ما ظهر في السودان، وكما سنلاحظ عند مناقشة حالة الاستخدام السياسي للإسلام في السودان، ففي عهد الرئيس الأسبق جعفر نميري، وتحت ضغط من الإخوان المسلمين السودانيين، أُعْلن تطبيق الشريعة الإسلامية في الجمهورية عام 1983.[73] وتم صقل وتأطير البرنامج الأيديولوجي للإخوان المسلمين في السودان من قبل حسن الترابي. وفي أعقاب انقلاب 1989 أصبح الترابي المنظِّر السياسي الأعلى للنظام والحاكم الفعلي للسودان، وإن كان ذلك من وراء الواجهة. لقد عمل الترابي على أن يكون له منظوره الخاص، وهو منظور يجمع بين عناصر مختلطة من الحداثة والأصولية، ويبدأ من مقولة أنه يجب أن يُفهم الإسلام فهماً جديداً في ضوء عدد من المبادئ الجديدة، فعلى الإسلام أن يجد حلولاً جديدة للمشاكل الحديثة، وذلك بمساعدة من العلوم الاجتماعية. ويجب أن يجتهد المسلمون من جديد، وأن تستمر عملية الاجتهاد ولكن ليس من قبل شخص واحد فقط، بل بشكل جماعي، وذلك عن طريق إعادة استلهام الشريعة من قبل المفكرين والمجتهدين التقاة. ولأن جميع فروع المعرفة الإنسانية مقدسة ولها علاقة بالدين؛ فإن الكيميائي والمهندس والاقتصادي والقاضي جميعهم يعتبرون علماء. ويجب على العلماء وقادة الفكر العام أو الفلاسفة العمل على تنوير المجتمع. وتجدر الإشارة إلى أن الترابي من المنادين بحقوق المرأة وحريتها ومساواتها مع الرجل، بما في ذلك حقوقها المتساوية بالنسبة للزواج والحقوق السياسية والحريات الاجتماعية.[74]

لقد تبنت جماعات الإسلام السياسي صيغاً تنظيمية متعددة تتراوح بين جماعات ضغط تعمل في نشاطات تتعلق بالدعوة والرعاية الاجتماعية كما هي حال الإخوان المسلمين عند بداية ظهور حركتهم، مروراً بحركات ذات جمع بين العديد من الأهداف، وانتهاءً بالجماعات التي تتشكل من عصبة قليلة العدد ملتزمة التزاماً شديداً بفكر متطرف وتسعى لتحقيق أهدافها الخاصة بإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة بالعنف، كما هي حال الجماعة الإسلامية وجماعة التكفير والهجرة في مصر،[75] وتنظيم القاعدة في السنوات التي سبقت القضاء عليه في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001. وبالمقارنة، فإن الشيعة الإيرانيين مختلفون بالنسبة لهذه النقطة مثلما هم مختلفون في نقاط أخرى عن الحركات الأصولية الإسلامية السنية؛ فبعض الجماعات السنية تهدف أولاً وأخيراً إلى نشر الوعي بين المسلمين، وترى أن ذلك هو المتطلب السابق على غيره للتأثير في سياسات الحكومات القائمة، وتتبنى حركة الإخوان المسلمين هذا المنهج بشكل واضح. أما بعض الحركات الأخرى فتهدف إلى الاستيلاء على السلطة السياسية وممارستها مباشرة. وتتفق جميع حركات الإسلام السياسي على شرعية استخدام العنف السياسي في ظل ظروف محددة، ولكنها تختلف فيما بينها في الحكم على الوقت الذي تحين فيه تلك الظروف أو توجد.[76]

إن حركات الإسلام السياسي في مظاهرها الحديثة تشكل رد فعل محدداً على الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة، والنمو الحضري السريع، والتأثيرات الجديدة التي ألمت بالمجتمعات التقليدية، والبطالة المستشرية. وتشمل الفئات المنتسبة لها أو أتباعها صغار التجار، والتجار الوسطاء (الكومبرادور)، والطلاب، والحرفيين، والمدرسين، وموظفي الدولة، وغيرهم من أعضاء الفئات الاجتماعية الوسطى والوسطى- الدنيا. فهؤلاء جميعاً هم من الذين أصابهم الإحباط بعد تبخر أحلامهم التي حملوها وأرادوا تحقيقها من خلال الأيديولوجيات العلمانية.[77] ومنظور كالذي طرحه سيد قطب بالتحديد يبدو بأنه يلامس الوتر الحساس لدى المترددين أو المشتتين فكرياً، والمظلومين اجتماعياً، وأولئك الذين يبحثون لأنفسهم عن

أدوار في الحياة. إن أصحاب حركات الإسلام السياسي يقولون إن حركاتهم تمثل عودة إلى الأسس والجذور الثقافية.[78]

يفسر بعض المفكرين العرب المحدثين كسامي زبيدة حركات الإسلام السياسي المعاصرة بأنها ظاهرة جديدة كلياً بشكل مخصوص، حيث يقول إن ظاهرة التطرف الإسلامي المعاصرة حديثة، ويمكن أن تفهم بشكل أفضل من خلال مقولات وفرضيات الأفكار السياسية الحديثة المرتبطة بمقولات الأمة والدولة الوطنية، وبسبب وجود نفوذ الفكر السياسي الغربي، حيث يتضح ذلك على سبيل المثال من خلال مقولة الشعب ككيان سياسي، أو من خلال البنى الحزبية التي أتى بها لينين. وربما يكون هذا الإدراك قد حدث عفوياً أو دون وعي، ولكنه في المحصلة النهائية حاضر ضمن هذا الخط الفكري الحديث.[79] ويذهب نزيه الأيوبي مثلاً إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث يقول إن المعتقد الأساسي القائل بأن الإسلام دين سياسي ما هو إلا طرح حديث جداً، ويدلل على قوله هذا بأن التلازم المبكر المتكرر بين الدين والسياسة حدث من خلال سيطرة الدولة على الدين.[80]

إن مثل هذه الأطروحات تحتاج إلى إعادة فحص ودراسة لأسباب عدة: فأولاً، إن فكرة العودة إلى الأصول، وإعادة الأوضاع إلى عصرها الذهبي، فكرة قديمة قدم الإسلام ذاته. وثانياً، إن المناداة بالتحرك السياسي الجماهيري اعتماداً على مقولة الأمة تم اللجوء إليها مرات عدة خلال التاريخ الإسلامي الطويل، على الأقل منذ القرن التاسع الميلادي فصاعداً. وثالثاً، إنه برغم صحة حدوث حالة فصل بين الدين والدولة وأن العديد من الجماعات الإسلامية مارست الابتعاد التام عن السياسة، فإن قليلين هم أولئك الذين حولوا ذلك إلى مبدأ ثابت. وعلى العكس من ذلك، فإن العديد من المسلمين نظروا عبر التاريخ إلى الوصول للسلطة السياسية على أنه جزء ضروري من مشروعهم الديني.[81]

إن ما تغير هو أن العمل السياسي الراهن يحدث ضمن محتوى مقولات الأمة والدولة الوطنية، وليس في محتوى مقولات القبيلة والمُلك، وذلك لأن زوال القبيلة بمفاهيمها

القديمة والروابط التقليدية أعطى معنى جديداً لمفهوم الأمة. ومن جانب آخر، فإن الحركيين الإسلاميين المعاصرين متحدون في نظرتهم إلى مفهوم الوطنية ومفهوم الدولة الوطنية التي يرتبطون بها من حيث كونها مبادئ مرفوضة من قبلهم. لذلك، فإن ما يضفي خصوصية على أفكار حركات الإسلام السياسي ويميزها عن الحداثة أنها، أولاً، ترفض العالم الغربي وكل ما يمثله من أفكار وقيم، بما في ذلك الدولة الوطنية والقومية. وينبع هذا من تصورهم أن الغرب يشكل خطراً داهماً على الإسلام، وهو خطر جديد من حيث القوة والرؤية والنطاق. وثانياً، إن هناك تركيزاً شديداً على واجب الجهاد من منظوره العسكري بحيث يمثل جهاداً ضد الكفار، فقد أسماه من اغتالوا الرئيس المصري السابق أنور السادات بأنه "الفريضة الغائبة".

وعلاوة على ذلك، فإن العنف السياسي على المستوى الفردي يتم النظر إليه ويمارس على أنه عمل ديني فحواه التضحية بالنفس من أجل الشهادة التي يجب أن يتم السعي لها لأنها نهاية سعيدة للإنسان المؤمن بغض النظر عن النتائج الأخرى التي تتمخض عنها.[82] وفي هذا الصدد يوجد اعتقاد راسخ بأن الله هو الذي يحيي ويميت؛ لذلك فإن تصرفات من هذا القبيل ليست عديمة المعنى، فالله هو الذي سيثيب خلقه في الأرض في الحياة الدنيا، وسيدخلهم جنته في الحياة الآخرة. وهذه المعتقدات ليست حصراً على الإسلام وحده كدين، ولكن لها تماثلها الوظيفي أيضاً في الحركات الدنيوية والسياسية، فيلاحظ أن مثل ذلك قد ظهر لدى طوائف الدهريين من أتباع الديانات التوحيدية الأخرى كالمسيحية واليهودية،[83] ولدى النازيين المتعصبين في فترة نهاية الحرب العالمية الثانية. وضمن التاريخ الإسلامي فإن الفكر المرتبط بعدم أهمية النتائج التي تترتب على الاستشهاد قياساً بالاستشهاد ذاته تعود فعلياً إلى الفترة التي تم فيها اغتيال عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب.[84] إن هذين المظهرين يجتمعان في تفريق قبلي- جديد بين "نحن وهم" كطريقة يمكن من خلالها معرفة المؤمنين من غير المؤمنين. ومثل هذه النظرة لاشك في أنها تنذر بالخطر بالنسبة للأقوام الأخرى من غير المسلمين الذين يعيشون في البلاد العربية التي تشهد صحوة دينية حديثة.

إن السواد الأعظم من علماء الدين والمتدينين في البلاد العربية، والمثقفين وقادة المجتمعات المحلية بالإضافة إلى المواطنين العاديين، ليسوا مرتبطين بهذا النوع من الأفكار المتطرفة، فهم على شاكلة غيرهم من البشر في البلاد والأديان الأخرى يعتنقون أفكاراً سياسية مختلفة. فعبر البلاد العربية والإسلامية كلها بدءاً بالمغرب العربي وشمال إفريقيا، مروراً بالمشرق العربي، وانتهاءً بوسط وشرق آسيا، توجد تقاليد الحداثة وأفكارها، وتتجلى من خلال الاستمرار في محاولة الجمع بين فنون السياسة والاقتصاد والثقافة الغربية والقيم الإسلامية. فنلاحظ مثلاً بأن تراث خيرالدين التونسي كان قوياً في شمال إفريقيا،[85] وتم تعضيده من قبل من أتوا بعده كمجموعة محمد عبده ورشيد رضا، وبأن فكر علال الفاسي الذي كان رجل دولة وعلم، والذي ظهر في الخمسينيات في المغرب قد أثر إلى حد كبير في الثقافة الغربية، حيث قرأه كثير من الغربيين واستفادوا منه في السياسة والثقافة، وبالدرجة نفسها كان ذلك الفكر ملتزماً بالتنمية السياسية والقيم السياسية في البلاد العربية. ويلاحظ أيضاً أن عدداً من الكتاب العرب ينادون بالمجتمع المنفتح، إذ يعيد البعض منهم الرغبة في تكرار المناداة بفكر علي عبد الرازق الذي يقول بأن السياسة في الإسلام منفصلة مبدئياً عن الدين ويجب أن تبقى كذلك. وبعض المفكرين الآخرين ينادون بفرض أقوى لتطبيق الشريعة كمصدر وحيد للتشريع،[86] وهؤلاء لهم مؤيدوهم وأنصارهم على امتداد العالم العربي، ويقرأ نتاجهم الفكري جمع غفير من المثقفين العرب.

ويرتبط بذلك قضية أساسية هي أنه بالنسبة لنظرة العالم الخارجي إلى الدولة الوطنية في العالم العربي وعلاقتها بالإسلام، فإن أهم القضايا التي تحكم تلك النظرة في هذه المرحلة من تاريخ العالم العربي ترتبط بكل من علاقة حركات الإسلام السياسي بالإرهاب والتطرف وجهود الدولة الوطنية في مكافحة الإرهاب، والمشاركة السياسية والليبرالية، والوضع الدولي. وفي مقابل ذلك ينظر العديد من المواطنين في البلاد العربية إلى تحقيق العدالة والمساواة، وتوافر الحياة الكريمة والأمن، بوصفها أموراً أكثر أهمية من القضايا الآنفة الذكر.[87] ومن جانب آخر يلاحظ أن مبادئ السيادة الشعبية وحكم القانون تلاقي

تأييداً من قبل أغلبية واسعة من المفكرين العرب، سواء كانوا متشددين إسلاميين أصوليين أو تحديثيين، ولكن ذلك التأييد يأتي في صيغ عامة وربما فضفاضة، فما الذي يعنيه أولئك المفكرون بصيغ من قبيل الحرية والديمقراطية وسيادة القانون والسيادة الشعبية؟ وكيف يمكن تطبيقها في الواقع العملي؟ فهذه الأمور عادة ما تكون غير واضحة بشكل كاف، وهذا بالتحديد هو لب المسألة، ومصدر الحيرة حولها.[88]

والقضية الأخرى المهمة بالنسبة للعرب كمسلمين هي أن شرع الله يجب أن تتم المحافظة عليه من قبل كل فرد مسلم على حدة، ومن قبل الآخرين ما أمكن ذلك، والكيفية التي يتم بها تحقيق ذلك تعتبر ذات أهمية ثانوية. وهذا الأمر ينتج عنه منظومة مختلفة من الأولويات السياسية. إن هذا يعني أن قضايا حقوق الإنسان، والحريات الفردية والمدنية، وحكم القانون، وعمليات المشاركة السياسية، بغض النظر عن الأهمية التي تحملها لدى الأمم والأقوام الأخرى، هي ذات قيمة ثانوية في مقابل تطبيق الشريعة الإسلامية.[89] وبالقدر الذي يتعلق فيه الأمر بقضايا المشاركة السياسية، يمكن القول أيضاً إن النظرة نفسها كانت سائدة لدى الغرب المسيحي قبل قرنين فقط. ولكن حقوق الإنسان والحريات وحكم القانون أصبحت مبادئ أساسية وغير قابلة للنقاش في المجتمعات الغربية، بغض النظر عن تجاهل تطبيقها في الحياة العملية خاصة بالنسبة للعالم الخارجي. وربما لا يعود ذلك إلى المسيحية ذاتها، ولكن إلى الفلسفة الرواقية التقليدية القديمة، وما شابهها من فلسفات أخرى سادت الثقافة الغربية لعدة قرون.[90]

وبالإضافة إلى النقطتين السالفتي الذكر، فإن على الباحث أن ينظر إلى نقطة ثالثة مهمة من شأنها أن تثير اهتمام أي دارس لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي في العالم العربي. هذه النقطة تتعلق بالتقليد المستمر، بالنسبة للنظرية والتطبيق، لوجود حكومة مَلَكية وراثية لا جذور لسلطتها فيما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ لذلك فإن معظم الباحثين المعاصرين يتوصلون إلى نتيجة مهمة هي أن الصيغ البديلة لممارسة الحكم الوراثي في العالم العربي لم تظهر إلا عندما خضع العالم العربي للنفوذ الأوروبي. وبالطبع يمكن قول

ذلك وبطريقة مشابهة عن الثقافات السياسية الأخرى غير الأوروبية السائدة في عالم اليوم. ولكن الأهم أن ما يعنيه ذلك هو أن الاتجاه نحو الأخذ بحكم الفرد المطلق، سواء كان ذلك في صيغة ملكية وراثية أو صيغة ديكتاتورية بمعنى حكم رجل واحد باسم مبادئ أو مصالح عامة، ليس بالأمر العرَضي، ولكنه محفور في الثقافة السياسية لجميع الدول العربية. وبصيغة أخرى، فإن تلك الأنظمة تعد شرعية لأنها قائمة بحكم الأمر الواقع وتوفر شيئاً من سيادة القانون والنظام، وإن كانت لا تشجع على تبني أو تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة السياسية.[91]

وبالإضافة إلى ذلك يمكن ملاحظة القضايا المهمة الآتية: فأولاً، في أوساط العرب كمسلمين من المفترض أن يخضع الجميع لسلطة القانون بمن في ذلك الحاكم ذاته، ويعني ذلك أن جميع المسلمين يجب أن يخضعوا لأحكام الشريعة الإسلامية، وليس بالضرورة لأحكام القانون المدني الوضعي. ومن المفترض أن يكون الحاكم قد أمّن لنفسه البيعة بمعنى أنه لابد من وجود دليل قاطع على مبايعة عامة الناس له.[92] وفي معظم الأقطار العربية لابد من وجود هيئة للشورى، وهي ليست منتخبة على الطريقة الغربية، ولكنها تتكون من أهل الحل والعقد. وهيئة الشورى هذه تستمد شرعيتها من الطرق الإسلامية الخاصة بالتشاور والإجماع.[93] وحسب أنماط الفكر السياسي العربي الحديث، سواء كان محافظاً متشدداً أو تحديثياً تقدمياً، فإن القليل جداً هم من يعارضون الديمقراطية ذاتها باسم الإسلام أو التراث أو التقاليد، فعلى سبيل المثال، وفي الأحوال العادية التي لا يكون العنف طرفاً فيها، لايمكن أن تكون السلطة السياسية شرعية أو يمكن ممارستها إلا على أفراد المجتمع ونيابة عنهم وذلك عبر وسائل الشورى والإجماع. وفي الصورة المثالية لا يمكن لأحد أن يتولى السلطة عن طريق فرض نفسه على المجتمع، لذلك، فإن المشاركة السياسية وفقاً لهذا المفهوم حق لجميع أفراد المجتمع وواجب عليهم، وذلك استناداً إلى نظام الحسبة في الإسلام.[94]

ولو وضعنا ما ذكرناه في محتوى ما أشرنا إليه في بداية الحديث، فإن النقطة الأساسية تتركز في أن العديد من الصيغ الديكتاتورية ليست مستبعدة من قبل القيم السياسية السائدة

في معظم عناصر الثقافة السياسية العربية، رغم أن العديد من الديكتاتوريات التي تحكم في العالم العربي تعتبر غير ملائمة، وغير موافق عليها من قبل الجماهير العريضة. فمادامت تلك النظم الديكتاتورية لم تتعارض مع القيم التي تشكل الثوابت الأساسية للإسلام وهي الإيمان بالله ووحدانيته، وأن محمداً رسول الله ﷺ، وأن الشريعة هي مصدر أساسي من مصادر التشريع فإن إطاعة أولي الأمر - أي من يتولى السلطة - أمر واجب.[95] وبعيداً عن الثقافة السياسية الأساسية، لابد من القول في هذا السياق إن المتشددين من أصحاب حركات الإسلام السياسي بشكل خاص يربطون بين تبوُّء مركز القيادة والشورى ربطاً عضوياً. إن هناك بحثاً متواصلاً عن قادة كاريزميين في البلاد العربية لتولي منصب القائد والزعيم بحيث يحكم عن طريق استخدام قدراته الخاصة في القيادة. وهنا تجدر الإشارة إلى أنه كلما كانت حركة الإسلام السياسي تنادي بالأخذ بمبدأ الشورى في الإسلام كان منصب القيادة أكثر أهمية بالنسبة لها. إن الشخصية التي تبايَع للقيادة يصبح صاحبها بالضرورة قائداً دينياً وسياسياً في آن واحد. ولاشك في أن هذا المبدأ ينطلق من عنصر آخر في الثقافة السياسية الإسلامية في العالم العربي، وتحديداً هو الاعتقاد بأن هناك بشراً منحهم الخالق قدرات ومزايا لتبوُّء قيادة المجتمع، وذلك بغض النظر عن كونهم ينتمون إلى الفئات الاجتماعية البسيطة أم لا. ومثل هؤلاء القادة لا يتم التعرف عليهم عن طريق الإدلاء بالأصوات في انتخابات عامة، ولكنهم يبرزون عن طريق خصائص دينية إيمانية من طاعة الله، ودنيوية من المناقب الحميدة والحضور الشخصي والقدرة على القيادة.[96]

إن أصحاب حركات الإسلام السياسي يقدرون السيادة الشعبية حق قدرها، ويولون أهمية كبيرة لسلطة الجهات التمثيلية المنتخبة، وذلك وفقاً لمبدأ أن الحاكمية لله وأن السيادة في المجتمع لأُولي السلطان وتنطلق أساساً من أن الحاكمية لله، والحاكمية تعني سلطة الحكم المطلق. ومن الناحية النظرية يوافق جميع الثيولوجيين على ذلك، ولكن أصحاب حركات الإسلام السياسي يوظفون نظرية السيادة المقدسة بطريقة خاصة. فأولاً، هم يركزون كثيراً على الحاجة إلى أن يكون المرشحون لمنصب القيادة والمواقع القيادية الأخرى مؤهلين تماماً، بمعنى أن تتوافر فيهم ميزات فكرية وأخلاقية تستحق الاهتمام وتقوم على

أسس دينية خالصة. والمهم لدينا هو القول إنه من ناحية عملية يقود ذلك في المحصلة النهائية إلى خضوع الحكومة المنتخبة لسلطة النخبة الدينية التي عينت نفسها بنفسها في مراكز القيادة العليا، كما هي الحال بالنسبة لإيران منذ ثورة 1979. [97]

وثانياً، يوجد تقييد على الوظيفة التشريعية للبرلمان من قبل الشريعة لسبب جلي؛ وهو أن أحكام الشريعة أحكام مقدسة لا يجوز المساس بها بأي حال من الأحوال، وذلك على النحو الذي ورد في فكر أبو الأعلى المودودي.[98] وعلى سبيل المثال، يعتقد حركي إسلامي كحسن الترابي أن نظاماً إسلامياً للحكومة هو لاشك ضرب من الحكومة الديمقراطية النيابية، ولكنه يسوق طرحه هذا بطريقة خاصة به، فهو يقول إنه عندما يتحدث عن حكومة إسلامية فإنه لا يتحدث بطريقة كاملة عن حكومة منتخبة مباشرة من الشعب، ولكن ما يقصده هو حكومة قائمة على أسس من تعاليم الشريعة. ويستمر في القول إن الحكومة التي يقصدها هي حكومة شعبية إلى حد بعيد؛ لأن الشريعة تمثل قناعات الأمة، لذلك فهي تمثل إرادتهم المباشرة.[99]

إن هذا النوع من المحدودية التي توضع على ماهية ما يمكن أن تكون عليه الحكومة النيابية وما يمكن أن تفعله هو ضمانة لتفوق الإرادة الدينية على كافة شؤون المجتمع. وهذا في تقديرنا طرح نموذجي إلى حد كبير؛ فالنخبة الدينية لديها التأثير اللازم لإزالة السلطة من يد أية انتخابات حقيقية. وهي بذلك تعيد تفسير الفكرة الغربية للديمقراطية بطريقة عجيبة أقرب ما تكون من فكر جان جاك روسو، وبهذا فهي تقوم بإعادة الجمع بين الديمقراطية والفكر السياسي الإسلامي. وبالتأكيد، فإن السؤال هنا يتعلق بالكيفية التي يتم بها تفسير الشريعة، ومن هو المخول القيام بذلك؟ وعلى نحو خاص ومميز، فإن الإجابة عن هذا السؤال مازالت معلقة لدى العرب المسلمين؛ فالنصراني ربما يحمل وجهات نظر مشابهة لهذه، ولكنه أكثر ترجيحاً أن يترك التفسير الخاص بالحق الديني، على الأقل بالنسبة للمحتوى السياسي، لكل مواطن لديه حق الانتخاب.[100]

وأخيراً، فبالنسبة للمسائل الدستورية، يتصف الفكر السياسي الإسلامي في العالم العربي بشقيه التحديثي والمحافظ بنقص واضح فيما يتعلق بالتفاصيل؛ فالإخوان المسلمون يقولون إنهم يتركون التفاصيل الدقيقة للزمان والمكان وحاجات المسلمين العامة. وبالنسبة لسيد قطب بالتحديد ربما يمكن القول بأن صيغة الحكومة القائمة على المبادئ الإسلامية ليس ذات أهمية قصوى، فمن الناحية النظرية ليس مهماً إن كان مسمى الحكومة الإسلامية جمهورياً أو غير ذلك من المسميات. وبالنسبة له، فإن صلاح الدولة لايعتمد على مؤسساتها، وإنما على المبادئ التي تقوم عليها.[101] إن أصحاب حركات الإسلام السياسي عادة ما يتركون تفاصيل الدساتير والإجراءات الحكومية جانباً إلى درجة التجاهل التام، معتبرين إياها نقاشات عديمة الجدوى حول تفاصيل إجرائية. ويشير بعض الدارسين إلى أن هذا التعالي عن مناقشة السياسة الفعلية في شقها العملي أصبح السمة الغالبة لما تطرحه الراديكالية الإسلامية المعاصرة في العالم العربي حول السياسة. ودون شك، فإن الدور الذي لعبته أفكار سيد قطب المختلفة في هذا الشأن يشكل أهم عامل حاسم في طرح فكر جديد حول أهمية الجانب العملي من السياسة في مسيرة الحكومة الإسلامية.[102]

إن الصورة التي يُطرح بها الإسلام السياسي في العالم العربي في الوقت الراهن عبر الفكر السياسي العربي الحديث تميل إلى أن تكون طرحاً لنقاش القضايا السياسية التفصيلية، ولكن في الوقت نفسه فإن لذلك منبعه الأصلي، وهو المنبع الذي جرى عبر تاريخ الإسلام برمته، فبالنسبة للقضايا السياسية يشير التاريخ الإسلامي إلى أنه لا يقدم حلولاً سياسية أو عملية للمسألة السياسية، فهو عبر مساره الطويل كان ولايزال يحث البشر على الإيمان بالله، ويحث المسلمين على التمسك بدينهم والسير على هدي الشريعة التي ستحل لهم جميع مشاكلهم في الدنيا والآخرة.[103]

وبالطريقة نفسها يشير آخرون إلى أنه من الممكن أن يدقق الباحث في أدبيات حركات الإسلام السياسي كافة، وخاصة الإخوان المسلمين، سعياً للحصول على وصف تفصيلي لماهية الحكومة الإسلامية وشكلها، أو الاقتصاد الإسلامي وما هو جوهره وطريقة أدائه،

ولكن بحثاً من هذا القبيل سيكون في فراغ. ويعود هذا جزئياً إلى الاعتقاد الضمني بأن المبادئ الأخلاقية ومناقب أولئك القابعين في السلطة هي التي لها الأهمية الحقيقة، فعندما تستقيم أخلاق أصحاب السلطان فإن كل شيء آخر سيكون في موضعه الملائم.[104] والنتيجة الحتمية لذلك هي أنه عندما يتحدث المفكرون الإسلاميون المعاصرون عن السيادة الشعبية وحكم القانون وحقوق الإنسان، فإن المستمع إليهم لا يستطيع أن يكون دائماً على بينة من كون طروحاتهم تلك تحمل في طياتها جدية تامة، أو أنها مجرد مقولات خطابية تكتيكية تخفي وراءها معاني أخرى لا يعلمها إلا أصحابها.

تساؤلات في جدلية العلاقة بين الدين والوطنية ومناهج التحديث

ولكن، ما الذي يمكن استخلاصه من الحديث السابق حول العلاقة بين الوطنية والدين في عالمنا المعاصر؟ وماهو الضوء الذي يلقيه ذلك على أنموذج التحديث؟ وكنقطة للبدء، فإن مناقشة موجة المد الإسلامي المعاصرة تعتبر أمراً من شأنه أن يلقي بظلال من شك فيما يقوله أولئك الذين يقترحون أن عالم الأديان يمكن له أن يوفر حلولاً مستقلة لمشكلات التحديث. وكما ذكرنا، فإنه من خلال التدخل لإنشاء دولة ثيوقراطية قادرة على تجاوز مشكلات التخلف وفقاً لخطوط إسلامية، بدأ أعضاء النخبة الدينية الإيرانية مثلاً في طرح اجتهادات ربما من شأنها أن تؤدي على المدى البعيد إلى علمنة أفكارهم وممارساتهم السياسية في نهاية المطاف. وعوضاً عن الدفاع عن قيم روحية غير قابلة للتغيير، فإن مصير الدولة الثيوقراطية في إيران سيتم الحكم عليه من خلال نجاحها في حل المشاكل الدنيوية. ولكي يعملوا على كسب شرعية دولتهم فإنهم قاموا بالفعل بالانتقال فيما بين الخيارات، والالتجاء بشكل متزايد نحو أفكار وطنية عاطفية.[105] وفي هذا الصدد تأكدت بالفعل مقولة الشرعية المزدوجة التي تتنبأ بإمكانية تحويل الدين إلى شأن وطني. وفي الوقت نفسه، فإنه برغم أن ذلك ربما يدعم التشخيص القائل بأن الأديان ليس لها قدرة في التأثير على التغير الاجتماعي الطويل الأمد في العالم الحديث، فمن الواضح أيضاً أنه حيثما يوجد ارتباط تاريخي بين الدين والهوية الوطنية في دول كإسرائيل وإيران، فإن القيم الدينية

لاتزال متمأسسة بقوة في المجتمع الأوسع، ويمكن لها أن توفر التصورات من أجل إيجاد بدائل للوضع القائم؛[106] ففي إسرائيل مثلاً ينادي اليهود العلمانيون بضرورة المحافظة على الطبيعة اليهودية للدولة. ومن نتائج هذا النوع من التأهيل الاجتماعي تشكلت حركات دينية- وطنية تحاول أن تقدم بديلاً يعمل على تنظيم الجماعات عندما تبدو الأيديولوجيات العلمانية أنها قد فشلت.[107]

إن تلك الملاحظات توضح الصعوبة المتعلقة بمعالجة الوطنية الحديثة والدين على أنها كيانات منفصلة بعضها عن بعض؛ وذلك لأن العديد من صيغ الوطنية تحتوي على مكونات علمانية ودينية، كما اتضح من مناقشة ارتباط المد القومي العروبي بالدين الإسلامي، والتي تعمل أحياناً بشكل إيجابي مع بعضها بعضاً وأحياناً كبدائل لبعضها بعضاً. وتوضح تلك الملاحظات أيضاً تعقُّد الوطنية ذاتها، التي لم تهتم بالتحديث فقط بل بالهوية أيضاً. فهل هذه العلاقة التنافرية بين المشاريع العلمانية والدينية تقلل من أهمية ما يقوله المنظّرون الذين يرون أن التزايد المستمر للتنوع الاجتماعي سيؤدي إلى أن الأديان السماوية ستزيح الطريق من أمام الوطنية لكي تصبح أيديولوجية للحداثة.[108] وربما يعارض منظرو التحديث ذلك قائلين بأن ما تم التوصل إليه لا يعدو كونه نداءً إلى إصلاح نظرية العلمنة لكي تعترف بنفسها بأنها أكثر تعقيداً وأنها عملية غير أحادية الأصل، أي غير مباشرة. وبرغم أن الأديان أثبتت قدرتها على تحريك وتشكيل عملية التحديث فإنها أصبحت مسيسة في سياق تلك العملية، وهذا بدوره سيقودها في المدى البعيد إلى أن يتم تقييمها على أسس علمانية، أي أن التقييم سيتم على أساس من قدرة الأديان على إيجاد حلول للمشاكل الخاصة بالتخلف والتنمية، وقدرتها على تحويل ولاءات البشر من الأديان السماوية إلى الأيديولوجيات العلمانية.[109]

وكما اتضح من خلال ما طرحناه فيما مضى من حديث، توجد بالفعل نزعات لركوب موجات المد الديني لكي تصبح وطنية ودنيوية، ولكن المشكلة أنها مع هذا الوضع تغفل وجود نزعات متساوية لدى العلمانيين للعودة إلى الجذور الدينية. وباختصار، فإن هذه

النقاشات ترتكز على نظرة غير إشكالية للتحديث، على أساس أنه عملية تنقل الأفراد والجماعات من غياهب الظلام إلى الحرية، وذلك على افتراض أنه يمكن للحرية والقدرات التكنولوجية تجاوز المشكلات الخاصة بالمعاناة والظلم التي أوجدت المعين الذي لا ينضب من الاعتناق الديني في فترة ما قبل العالم الحديث.[110] ومعنى ذلك أن البشر تحولوا بشكل متزايد نحو الأيديولوجيات الأكثر عقلانية عندما اكتشفوا أنها أكثر قدرة على حل مشاكلهم الدنيوية. إن هؤلاء المنظرين يفوتهم ملاحظة عناصر عدم التحديد الخاصة بالحداثة التي تقود الناس بشكل حثيث نحو الحياة المادية، ثم بعدها يعودون إلى السلوان الروحي الذي تقدمه الأديان. إن عمليات التحديث بطبيعتها غير مؤكدة؛ وذلك لأن التجديدات التي تقوم عليها هي بطبيعتها غير قابلة للتنبؤ بها. لذلك، فإن التحديث يعكر صفو استقرار علاقات القوة بين الدول، وعادة ما ينبئ بخطر الصراع والحرب.[111]

واستخلاصاً من مجمل الطرح السابق، فإننا نتفق مع ما توصل إليه القائلون بأنه برغم أن موجة المد الديني الحالية قد تنسحب إلى أقل مستوى ممكن لها فمن المحتمل لها أيضاً - مادامت عملية التحديث مستمرة- أن تنتعش مرة أخرى لكي تتغلغل في الوطنية وتواجهها. وكما سنلاحظ، فإن الدين يفتقد القدرة على وضع الأسس اللازمة لمجتمع سياسي حديث مستمر، وتقديم إجابات للمشاكل المادية المعاصرة التي من شأنها إيجاد بدائل جديدة تحل محل الوضع الدولي القائم حالياً. وعلى الأقل، فإن المواجهة بين الوطنيين العلمانيين والمتدينين يمكن أن تكون مدمرة. وفي الأماكن التي تقف فيها التقاليد الدينية بعيداً عن تلك التي تنادي بها الدولة الوطنية، ولها جذور أعمق من جذور الدولة الوطنية، كما هي الحال في العديد من الدول الوطنية الجديدة التي قامت في آسيا وإفريقيا على أسس غير واضحة، فإن التقاليد الدينية يمكنها أن تشل أداء الدولة الوطنية تماماً. وحتى حيث تكون الحركات الدينية في صلبها غير معادية للدولة الوطنية، فإنه يمكن لها أن تشكل خطراً كبيراً على وجودها الناجح في عالم جماعي، وذلك لأنه حين يتحد الدين مع الوطنية في بيئة يوجد فيها صراع، كالمنطقة العربية أو نيجيريا، فيمكن لها أن تضيف التطرف إلى الصراعات الدولية، ما قد يمنع حل تلك الصراعات.[112]

وأخيراً لكي نصل إلى نهاية لهذا النقاش لابد من القول بأن الأديـان سـتظل تحظـى بالأهمية، ولكن ضمن عالم قائم على أن الدولة الوطنية والأمة التي تقيمها - أيـاً كانـت تلك الأمة - ستستمر في الاضطلاع بحيوية المشروع التنويري الخاص بالتحرر الإنساني. ولكن، هل على عملية التحديث أن تسير مترنحة عبر كارثة نووية أو بيئية؟ ولـو حـدث ذلك فمن المرجح عندها أن ينهار المشروع الوطني القـائم عـلى أفكـار مـن الاسـتقلال الجماعي، ولن يكون مدهشاً أن نرى عودة جماعيـة إلى الأديـان القديمـة. وبـذلك، فـإن الأديـان الكـبرى التـي سـيطرت عـلى حيـاة البـشر آلاف الـسنين وصـاغت هويـاتهم وحضاراتهم التي أقاموها ربما تعود مرة أخـرى بقـوة لكـي تأخـذ نـصيب الأسـد مـن السيطرة على حياتهم.[113]

الفصل السادس

الاستخدام السياسي للإسلام في المملكة العربية السعودية

من بين الدول التي تدين شعوبها بالإسلام تشكل المملكة العربية السعودية الحالة الأوضح التي يمكن من خلالها تطبيق مقولة الاستخدام السياسي للإسلام بشكل مباشر. فعن طريق اتباع منهج ديني قائم على الرؤية السلفية المستمدة من فكر محمد بن عبدالوهاب يتبنى علماء الدين فيها نظرة سياسية-قانونية قوية متناهية المحدودية، ويطبقون الفقه الحنبلي على شؤون الحياة كافة، بما فيها السياسة والمجتمع، ويمارسون نفوذاً مستقلاً واسعاً في فروع الحكم الثلاثة.[1] وعن طريق اتباع السلفية القائمة على الفكر الوهابي فإن السلطة السياسية لديهم أمر مشترك بين الأسرة المالكة وعلماء الدين وفقاً لتفريق واضح بين ما هو فقهي وما هو تابع لشؤون الملك. وتقف السعودية وفقاً لذلك موقفاً فريداً تقريباً من حيث وجود نظام سياسي وقانوني فيها مستمد من النماذج التقليدية.[2] وحتى لا يفهم طرحنا هذا بأنه طرح مطلق يمكن القول أيضاً بأن النظام السياسي والقانوني السعودي بعيد عن أن يكون غير متأثر بأنماط التحديث الجارية في هذا العالم، وخاصة على الصعيد السعودي الداخلي. إن المؤسسة الدينية السعودية الحالية تشهد تحولات مطردة تختلف عما كانت عليه عند بداياتها الأولى، ليس بالضرورة نحو زيادة قوتها ونفوذها، ولكن لأن دورها المركزي ضمن هيكل النظام السياسي والاجتماعي مازال مضموناً ومحافظاً عليه.[3]

وبعكس خصائص عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي وربما الاقتصادي التي تلم بالأنظمة العربية التي ظهرت خلال النصف الثاني من القرن العشرين ونشأت فيها حكومات عسكرية قامت على أثر انقلابات نفذتها الجيوش وأعلنت في إثرها نفسها أنها

جمهوريات، فإن النظام الوراثي التقليدي القائم في السعودية ينعم بقدر كبير من الاستقرار السياسي الداخلي المستمر منذ تأسيس المملكة وحتى هذه اللحظة.[4] ويمكن تفسير هذا الاستقرار بأن الأسرة المالكة هي مركز السلطة والقوة في المجتمع، حيث يشكل الإسلام المصدر الأساسي والوحيد لشرعية النظام القائم. إن التحالف القائم بين النخبة السياسية المركزية ممثلة في الأسرة المالكة وبين المؤسسة الدينية التقليدية ممثلة في نخبة علماء الدين الوهابيين أو النخبة الدينية يعود إلى منتصف القرن الثامن عشر. ففي ذلك الوقت انعقد تحالف سياسي بين محمد بن سعود مؤسس الأسرة السعودية وبين رجل الدين المتبحر في الفكر الحنبلي محمد بن عبدالوهاب لكي تقوم على أثره الدولة السعودية الأولى، وهذا التحالف لايزال مستمراً حتى الآن. واستناداً إلى ذلك التحالف اكتسبت الأسرة المالكة شرعية لحكمها عن طريق العودة إلى المعتقدات الدينية التقليدية والتنظيم السياسي القوي القائم على الشعور بالهوية المرتبطة بالإسلام.[5]

ومع نهاية القرن الثامن عشر تم تأسيس كيان لحكم يمتد سلطانه من الحدود الجنوبية للعراق القائم اليوم إلى جنوب الربع الخالي، ومن أواسط نجد إلى الحجاز. ولكن بعد سنوات قليلة فقط من قيام تلك الدولة التي سميت بالدولة السعودية الأولى، تمكنت جيوش والي مصر العثماني محمد علي من القضاء على تلك الدولة وإنهاء وجودها. وبقي الحال على ذلك إلى أن بزغ نجم عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود الذي استطاع إعادة حكم آل سعود مرة أخرى.[6]

ولأن قيام الدولة الحديثة في السعودية يرتبط بقوة بالحركة الدينية الوهابية، فإن الحالة السعودية كما أشرنا تمثل أكثر الحالات وضوحاً بالنسبة للاستخدام السياسي للإسلام وأكثرها قابلية للتطبيق التجريبي والتحليل من منطلقات تقوم على مقولة الاستخدام السياسي للإسلام التي نحن بصدد مناقشتها. إن الحالة السعودية في هذا الصدد تنطلق من كون أن النخبة السياسية المركزية تعتمد في شرعيتها على منطلقات تعتمد بشكل كامل على طروحات ومقولات إسلامية محض.[7] ومن عام 1932 حين تم توحيد العديد من قبائل

الجزيرة العربية في نجد والحجاز والإحساء وعسير ونجران ومناطق شمر الشمالية على يد عبدالعزيز آل سعود، والنخبة السياسية المركزية تسيطر على المملكة بمهارة فريدة وإصرار على مواصلة الطريق بنفس قوة القبضة التي بدأ بها أسلافهم. ويضاف إلى ذلك أن الإشراف على الأماكن المقدسة في الحجاز جلب إلى النخبة السياسية المركزية منذ تأسيس المملكة درجة ليس لها مثيل من الشرعية السياسية القائمة على الدين في العصر الحديث، فأفراد النخبة يتمتعون بالقيادة الدينية الأعلى، بالإضافة إلى مكانتهم السياسية والاجتماعية التي ليس لها منافس.[8]

والواقع أن النخبة السياسية المركزية ليست ناجحة فقط حتى الآن في تأسيس دولة حديثة في بلد متنامي الأطراف تسوده ثقافة قبلية معقدة، وتقطنه قبائل شتى تنتشر على كافة أراضيه، بل طورت أيضاً إطاراً من الشرعية لنظام حكم ليس له مثيل في هذا العالم. فمنذ البداية سعى مؤسس الدولة الحالية وجميع أفراد عائلته الكبار للمحافظة على أسس سلطتهم وقوتهم. ولكي يحققوا ذلك عادوا إلى إحياء وتقوية التحالف القديم بينهم وبين النخبة الدينية الوهابية ممثلة في أفراد أسرة مؤسس الفكر الوهابي محمد بن عبدالوهاب الذين صاروا يعرفون بعد وفاته بآل الشيخ. لقد عُقد التحالف المشار إليه في عام 1744 للميلاد في بلدة تسمى الدرعية من أعمال أواسط نجد، والتي كانت مركزاً لإمارة أسسها آل سعود لأنفسهم في تلك الفترة.[9]

إن تطور السعودية نحو دولة وطنية حديثة لابد من أن يكون قد أدى إلى تقوية سلطة النخبة السياسية المركزية؛ فالتأثيرات المتشعبة للتحديث، وعوائد الدولة المالية الضخمة أعطت مركز النخبة السياسية الأساسية، وهو الملك، الوسائل اللازمة للتأثير على الأحداث بشكل مستقل عن المؤسسة الدينية والقبائل. وفي الوقت الذي زادت فيه إلى حد كبير أهمية المجالات الثقافية والاقتصادية والقانونية التي يتمتع مركز النخبة بالنفوذ عليها تقليدياً، أصبحت المناحي التي يوجد للنخبة الدينية نفوذ فيها كشؤون واحتياجات الأفراد اليومية الدارجة ذات أهمية أقل.[10] وفي محتوى من هذا القبيل تصبح الصراعات المستمرة

بين المبادئ ذات الطبيعة الضيقة والمبادئ ذات الطبيعة الواسعة أكثر حدة. إن نظرية الشريعة الإسلامية، والتي تشكل مصدراً محدداً للقانون، لا تقدم رقابة رسمية أو إيجابية على السلطات المتنامية للنخبة السياسية، فالموانع غير الرسمية على تلك السلطات هي تلك المستمدة من المبادئ الأساسية للإسلام التي تحتاج إلى وازع إيماني قوي للأخذ بها، والمستمدة أيضاً من الفتاوى التي تصدرها المؤسسة الدينية، والتي يعد الأخذ بها في الثقافة السياسية الدارجة أمراً نسبياً قابلاً للنقاش. وتستمد قضية مصالح وحقوق وحريات الفرد من التأكيدات التي يوفرها مبدأ أن الإنسان صورة مصغرة عن هذا العالم، وتعتبر المؤسسة الدينية هي من ينوب عنه في مواجهة أهل السلطان،[11] وهي الأمور التي ستتعرض لها عند الحديث عن النظام القانوني السعودي.

البدايات الأولى لتأسيس المملكة

كان الأشراف يحكمون مكة وسائر بلاد الحجاز، ومن ذلك الموقع أعلن الشريف حسين نفسه قائداً للثورة العربية خلال الحرب العالمية الأولى، وخلال تلك الفترة كان عبدالعزيز آل سعود يتصرف بحرية تامة كحاكم مستقل للمناطق التي يسيطر عليها، وكان يسعى لبسط سيطرته على جميع المناطق المحيطة بنجد. وقد تكون الظروف المحلية في المناطق التي تشكلت منها المملكة وخاصة الحجاز، والظروف الدولية في المناطق المحيطة بها، قد خدمت عبدالعزيز كثيراً خلال سعيه إلى تأسيس المملكة، حيث دعا إلى عقد مؤتمر إسلامي في مكة في محاولة لخلق شيء من الاتفاق بين الحكام المسلمين، وتفاوض مع البريطانيين لكي يوجد لنفسه حليفاً خارجياً قوياً، وقام بغزو اليمن لكي يقضي على القوى التي كانت تثير القلاقل في وجهه.[12] وبجهوده تلك تمكن من جمع مجموعة من الرجال الملتزمين بالعقيدة الإسلامية حوله، وجعل الشريعة هي مصدر التشريع، وقام بإشراك علماء الدين الكبار في شؤون السياسة والمجتمع. وفي المجمل يمكن القول بأن عبدالعزيز جعل الإسلام هو الأساس الذي أقام عليه ملكه، وجعله محوراً للتضامن بين مؤيديه.[13]

اكتُشف النفط في السعودية عام 1933، فقفز البلد إلى وجه الأحداث العالمية، وبدأ المجتمع القبلي التقليدي يحتك بالخارج، وأخذت علاقات خاصة محورها النفط تنمو بشكل متصاعد بين السعودية والولايات المتحدة الأمريكية. إن ذلك الاتصال بالخارج خلق الكثير من التوتر في علاقة عبدالعزيز بالمؤسسة الدينية الوهابية، وتطور ذلك التوتر في مراحل لاحقة حتى تحول إلى صراع قوي بين الطرفين. لقد كان أحد المآخذ التي رفعها ضده قادة المجموعة التي ظاهرته في حروبه والتي يطلق عليها "الإخوان"، هو تعاونه مع القوى الخارجية وبالتحديد بريطانيا. والواقع أن عبدالعزيز كان يسير باتجاه إيجاد حليف خارجي قوي يوطد من خلاله شرعية حكمه في الداخل. وفي هذا الإطار تلقى دعماً مالياً شهرياً من حكومة الهند البريطانية، ولكن في علاقته مع الإخوان الوهابيين كان مضطراً إلى عدم الإفصاح عن طبيعة علاقاته الحقيقية مع بريطانيا.[14] وربما كان محقاً في ذلك؛ فالوهابية بطبيعتها لا تقر التعامل مع القوى الأجنبية إلا في أضيق نطاق ممكن. ويبدو أيضاً أن البريطانيين كانوا واعين حساسية الأوضاع السعودية؛ لذلك فعندما ضم عبدالعزيز الحجاز إلى أراضي المملكة الجديدة تراجعت بريطانيا عن اتفاقاتها السابقة معه. لقد كانت بريطانيا تعي أن من شأن جعل الأماكن المقدسة جزءاً من نطاق سيطرتها أن يثير المشاكل في وجه عبدالعزيز، ونتيجة لذلك اعترفت بريطانيا بالسعودية ككيان مستقل، وعقدت معها اتفاقية جديدة لتحل بدلاً عن تلك التي انعقدت عام 1915 .[15]

ونظراً لأن السعودية أصبحت خارج نطاق السيطرة الأجنبية المباشرة، كان على عبدالعزيز بالضرورة أن يقوم بالتركيز على بناء الدولة. ولكنه في سياق ذلك لم يبتعد عن مركزية الإسلام، وخاصة مبادئ الحركة الوهابية في بناء الدولة. كان فكر عبدالعزيز في هذا السياق يقوم على أنه يوجد للعرب هويتين متداخلتين هما الإسلام والعروبة، إذ لايكفي المرء أن يكون عربياً فقط. والإسلام يمكن أن يكون هو الأساس الذي تبنى عليه الأمة، ويتحقق ذلك عن طريق اتباع الإسلام الصحيح الذي لم تشُبْه البدع والخرافات. وباستخدام عبدالعزيز مصطلح الإسلام الصحيح يكون قد استخدم أحد مصطلحات

الوهابية الأساسية التي تصف الممارسات القائمة لدى المسلمين من غير أهل السنة والجماعة بأنها بدع.[16] إن فكر عبدالعزيز حول هذه المسألة يوضح أنه كان يضع الإسلام في مكان رفيع كأساس لقيام الدولة التي أسسها. وكان على عبدالعزيز أن يوازن بين حساسية أتباعه الدينية وبين حاجاته الملحة إلى عقد تحالفات خارجية مع أطراف قوية في المجتمع الدولي يبني على أساس منها شرعية دولية لمملكته الجديدة. لقد أصبح واضحاً بالنسبة له أنه كان في حاجة إلى الاتصالات الدولية بشكل لا يتماشى مع ما يطلبه أتباعه من محافظة شديدة على مجتمع قائم على التفسير الضيق للإسلام.[17]

وفي سني حكمه الأولى، بعد أن استطاع توحيد مناطق المملكة تحت قيادته، ساءت علاقة عبدالعزيز بالإخوان (الوهابيين) كثيراً، فقاموا بالتمرد عليه وناصبوه العداء الشديد، ولكنه استطاع في عام 1929 القضاء التام على تمردهم. ولكن الدرس الذي تلقاه من الاعتماد المفرط على الأيديولوجيا الدينية لاستسقاء الشرعية السياسية لنظام حكمه كان درساً مفيداً؛ فقد أدرك أنه ليس في صالحه الاعتماد على الأيديولوجيا الوهابية وحدها لتوحيد القبائل وتوطيد شرعية حكمه؛ لذا فقد شرع في شراء ولاء القبائل البدوية عن طريق دفع الأموال والمعونات لها. إن تلك الطريقة أصبحت أكثر أهمية بعد أن فقد ولاء الإخوان له.[18] ولكن لابد من الاستدراك عن طريق الإشارة إلى أن عبدالعزيز لم يهمل يوماً المؤسسة الدينية التي جلبت الشرعية لحكمه أو يتخلى عنها وعن الخدمة المطلوبة التي تقدمها للنظام الجديد، فبعد أن أخمد ثورة الإخوان اعتمد بشكل لم يسبق له مثيل على قادة علماء الدين الوهابيين واستخدمهم بشكل اعتيادي ومستمر لإصدار الفتاوى في إطار عملية التعامل مع القضايا السياسية التي تظهر أمامه، وفي واقع الأمر كان قد استصدر فتوى شرعية من القادة الوهابيين أنفسهم قبل أن يقوم بقمع الإخوان.[19]

وبالرغم من أن قادة المؤسسة الدينية الوهابيين كانوا قد اعترضوا أصلاً على الحضور الأجنبي في البلاد الذي نتج عن منح الامتيازات النفطية للشركات الأمريكية، فإن عبدالعزيز لم يتردد قط في التوجه إلى قادة تلك المؤسسة للحصول على موافقتهم

بشأن دخول العاملين في مجال النفط إلى البلاد. ولم يكتف بذلك فقط، بل استمر في استشارة القادة الوهابيين حول شؤون النفط كافة طوال الأربعينيات. ولكنه مع كل ذلك لم يسلم من انتقاد بعض علماء الدين له بشأن وجود الأجانب على أراضي المملكة. لذلك، فإنه كان يلجأ إلى كبار علماء الدين ويجتمع معهم بشكل علني لكي يقدموا له الاستشارة، وعادة ما كان يستفتيهم حول ما كان الرسول ﷺ يفعله حيال استخدام أهل الكتاب عندما احتاج إلى خبراتهم في بعض المجالات، وفيما إن كان يستطيع هو - وفقاً لذلك - الاقتداء بالرسول فيما كان يفعله، ويستعين بالأجانب لتنفيذ مشاريعه التي يخطط لها. ويذكر في هذا الصدد أن فتاوى قادة المؤسسة الدينية كانت دائماً في صالح تطلعات عبدالعزيز وأهدافه.[20]

ويلاحظ من تطور الأحداث في أثناء حقبة الملك عبدالعزيز أنه كان ينتصر دائماً على معارضيه من علماء الدين، فإن الفكرة الأساسية في طرحنا هي أن المؤسسة الدينية الوهابية لعبت دوراً مهماً في كل ما يدور في المملكة في أثناء حياته، فالمنتمون إلى هذه المؤسسة من علماء الدين كانوا يستطيعون انتقاده علناً في كل ما يتخذه من قرارات إذا خالفت هذه القرارات في اعتقادهم الخط الذي تسنه المبادئ الوهابية، وهذا يعني أن الحكومة السعودية لا تستطيع الحكم بنجاح ما لم تحصل على تأييد المؤسسة الدينية الوهابية.[21] ويضاف إلى ذلك أن المؤسسة الدينية كانت تمارس احتكاراً على القرارات الخاصة بالسياسات التعليمية والاجتماعية والدينية تستطيع من خلالها التأكد من أن عامة الناس تتعلم أصول الدين الإسلامي وتعيش بموجب ذلك وفقاً للمبادئ والقيم الوهابية. لقد عملت تلك الطريقة على المحافظة على الوهابية في المجتمع، فبرغم تدفق المصالح التجارية والاقتصادية الأجنبية على البلاد، فإن قيم المجتمع الثقافية والدينية لم يسمح لها بأن تتأثر بما كان يجلبه أولئك الأجانب معهم من أفكار وقيم. وقد نظر العديد من الأجانب الذين عاشوا في السعودية من ثلاثينيات القرن العشرين إلى المسألة على أنها ضرب من الرجعية المفرطة وكره الأجانب والتطرف الديني الذي كان يمارسه رجال المؤسسة الدينية، وشيوخ القبائل البدوية التي تعيش بعيداً عن المواقع الحضرية.[22]

مرحلة ما بعد الملك عبدالعزيز

توفي الملك عبدالعزيز آل سعود عام 1953، واعتلى العرش من بعده ابنه الثاني سعود. وبعد أن تولى سعود الحكم أصبح أخوه فيصل، وهو الابن الرابع في ترتيب أبناء عبدالعزيز الذكور، ولياً للعهد. وباعتلاء سعود العرش وجد أمامه مهمة صعبة وهي المحافظة على المملكة التي أسسها والده متماسكة، وأن يدرأ عنها خطر الانهيار. لقد كان من أخطر القرارات التي اتخذها سعود إلغاء اتفاقية القاعدة الأمريكية في الظهران عام 1962، ومحاولة ربط بلاده بالثورية العربية التي كان مدها يجتاح البلاد العربية من أواخر الخمسينيات، وإنفاق عوائد بلاده النفطية بطريقة أثارت غضب أفراد الأسرة المالكة الآخرين عليه، وجعلتهم يعملون على خلعه من الحكم.[23] واستمر حكم الملك سعود فترة امتدت من 1957 إلى 1964، حين اتفقت الأسرة المالكة على استبدال قيادة جديدة به وقائد أكثر ثقة بنفسه وبقدرات بلاده، وهو فيصل بن عبدالعزيز. وباعتلاء فيصل العرش عادت المؤسسة الدينية الوهابية إلى واجهة الأحداث وأخذ نفوذها يقوى بتشجيع من الملك فيصل.[24]

في عهد الملك سعود لم تشهد المملكة تطورات وأحداثاً سياسية تذكر، ولم يرتبط بشخص سعود أي قرارات مصيرية مهمة للمملكة، ولم تشهد البلاد حركة تنموية واسعة أو متسارعة. لقد كانت قاعدة القوة التي ارتكز عليها حكم سعود ضعيفة لأسباب يصعب التطرق لها في هذا المقام. لذلك، فقد كان لزاماً عليه أن يتشاور مع إخوته في شؤون الحكم قبل الإقدام على اتخاذ القرارات السياسية المهمة.[25] وجدير بالذكر أن فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين كانت فترة شهدت فيها معظم الدول العربية أحداثاً وتغيرات متسارعة. وبالرغم من أنه لا يمكن استثناء السعودية من مد التغيرات الحاصلة، فإن ما كان يحدث في السعودية في تلك الفترة لم يكن يرقى إلى ضخامة الإمكانيات الموجودة لديها، ويعود السبب في ذلك إلى سوء إدارة موارد البلاد من العوائد النفطية المتوافرة. إن السعودية في تلك المرحلة كانت في حاجة شديدة إلى عمليات تحديث جذرية متسارعة، وكان ذلك بدوره يحتاج إلى خلق الحاجة إلى إصلاحات فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية، لم يكن سعود قادراً على إدخالها، في الوقت نفسه الذي عمل فيه على

ربط بلاده بما كان يجري في البلاد العربية الأخرى.[26] ولكن معظم ما كان يحدث في بلاد المشرق العربي كمصر وسورية والعراق واليمن من مد وطني وشعور قومي كان يلقى معارضة شديدة من قبل العديد من أفراد الأسرة المالكة والمؤسسة الدينية الوهابية وشرائح مختلفة من العامة في المملكة. لذلك، فإنه مع حلول عام 1958 أُجبر الملك سعود على التراجع عن ممارسة قدر كبير من سلطاته لصالح أخيه فيصل، إلى أن تمكن الأخير من إقناع الأسرة المالكة بخلع سعود من الملك في عام 1964 .[27]

لقد كشفت الأيام فيما بعد بأن فيصل كان سياسياً محنكاً من الطراز الأول؛ وبسبب نمط حياته البسيط وتواضعه الشديد تمكن من تدشين حركة تحديث وإصلاحات مهمة وواسعة، مع الإبقاء على القيم الدينية والأخلاقية التي نادى بها الإسلام.[28] وفي هذا السياق لعبت المؤسسة الدينية الوهابية في بادئ الأمر دوراً إيجابياً في نجاح عملية التحديث إلى درجة أنها مهدت الأمر لدى عامة الناس لتقبل العديد من القرارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كان ينوي الملك فيصل الإقدام عليها. وتم بذل جهد جبار وواعٍ للدفع إلى الأمام بمقولة "جماعة الإسلام" لكي تتفوق على كل ما عداها من مقولات حديثة تجمع بين المواطنين السعوديين؛ كالقومية والوطنية والعلمانية والدولة الوطنية الحديثة. وهذا يعني في مضمونه رفضاً لجميع التوجهات الثقافية الجديدة التي كانت تطرح شعارات ومقولات غربية جديدة في صالح شعارات إسلامية مستمدة من الفكر الديني الوهابي المحافظ.[29] إن هذه الحقيقة جعلت من السعودية عند وضعها خططها التنموية الأولى في عهد الملك فيصل تبدو مختلفة تماماً عن بقية الدول العربية الأخرى. وبسبب الطريقة المحافظة في الحكم في عهد فيصل كانت علاقات السعودية بالدول العربية الأخرى حذرة وتشككية من جانب السعودية، مما أدى بالأخيرة إلى أن تصبح قائدة لكافة الأقطار المحافظة في المنطقة العربية خلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين.[30]

وفي هذا السياق تمت محاربة المد القومي العروبي والفكر الثقافي الجديد المصاحب له، والقائم على العلمانية والقومية ومقولات الدولة الوطنية وفصل الدين عن الدولة، وتم الالتفات إلى الدين كثيراً في رسم السياسات الخاصة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية، عن

طريق التركيز على الفكر الديني الوهابي وأهميته في إدارة شؤون المجتمع ومعالجة قضاياه على الصعيد الداخلي، وعلى مقولات التضامن الإسلامي على الصعيد الخارجي. ولكي يدفع الملك فيصل بالسلام قدماً مع جيرانه الذين توجس خيفة من نواياهم قام بحل بعض المشكلات الحدودية المزمنة معهم.[31] ومع وصول ذروة انحسار المد القومي العروبي إلى قمتها في أعقاب حرب يونيو 1967 بين مصر وسورية والأردن من جانب وإسرائيل على الجانب الآخر، برز التطرف الديني لكي يملأ الفراغ الفكري والأيديولوجي الذي تولد في المنطقة العربية.[32] وتزامن ذلك مع ارتفاع أسعار النفط ارتفاعاً شديداً في أعقاب المقاطعة النفطية العربية للدول التي ساندت إسرائيل في الحرب. لذلك، فإن الثروة التي تراكمت في يد السعودية جعلتها تحظى بنفوذ واسع جداً في أوساط الدول العربية الأخرى التي اتجهت إلى السعودية للحصول على المساعدات منها. وفي عام 1975 اغتيل الملك فيصل بيد أحد أقربائه، ولكن وفاته لم تؤثر كثيراً في عملية التحديث والتنمية، فقد استمرت النخبة السياسية المركزية في الدفع بعمليات التحديث السريع والتنمية التكنولوجية. ولكن يجدر الإشارة إلى أنه لايزال يوجد تباعد بين مجتمع يتغير بسرعة كبيرة ونظام سياسي تقليدي، وهذا التباعد يحمل في طياته احتمال ظهور العديد من المشاكل المستقبلية.[33]

كيفية توطيد شرعية نظام الحكم عبر الاستخدام السياسي للإسلام

لقد أدركت النخبة السياسية المركزية من البداية أين تكمن مصالحها، وكيف يمكنها درء المخاطر عن نظام حكمها. ففي بداية الأمر كانت تلك النخبة تعمل في فراغ من الأمن الوطني على الصعيدين الداخلي أو الخارجي؛ ذلك لأن القُطر كان يفتقر إلى إطار عمل سياسي متماسك لمواجهة كل من التحديات الداخلية والمخاطر الخارجية. إن ما كان يهم حينها هو السياسات التي يمكن من خلالها المحافظة على استمرار السيطرة. وفي إطار السعي لتحقيق ذلك الهدف الاستراتيجي تم اللجوء إلى تكوين إطار عمل سياسي فريد ذي أساس أيديولوجي واضح من شأنه أن يضفي الشرعية المطلوبة على نظام الحكم.[34] لقد اتُّخذت مدينة الرياض حاضرة للملك؛ لذلك نجد أن الرياض الواقعة في الوسط قد

تمكنت من تطوير نفسها كمركز للقوة والسيطرة السياسية.[35] إن الإطار الأيديولوجي الذي كونته النخبة السياسية المركزية يقوم على الاستفادة من التمسك الشديد بالقيم الإسلامية التي تقوم عليها الحركة الوهابية، وقد تزامن ذلك مع تراكم الثروة الآتية من ريع النفط. ودون شك فإن الرغبة في القوة والسيطرة وتكوين الشرعية الراسخة كانت ولاتزال تدور حول الظروف المتغيرة الداخلية والخارجية التي تلم بالبلاد.[36]

ومنذ قيام الدولة السعودية الحالية تمكنت النخبة السياسية المركزية فيها من إدخال فكرة حديثة هي التنظيم الإقليمي، وذلك كجزء من المسيرة نحو ضم أراضٍ جديدة إلى المملكة. وفي هذا السياق تم بناء المواقع العسكرية الحصينة على مشارف المدن، وتعيين ممثلين رسميين موالين في المناطق والمدن والبلدات التي تم الاستيلاء عليها، وتم تعيين أمراء المناطق لجمع الزكاة وفرض الرسوم والضرائب الأخرى، بالإضافة إلى تجنيد المزيد من الشباب في القوات اللازمة لحماية الأمن وتوطيد أركان المُلك. إن طريقة الحكم في السعودية مركزية بدرجة كبيرة، والواقع أن جميع القرارات المهمة تتخذ من قبل الأمراء شخصياً.[37] ويلاحظ في هذا الصدد أنه في بداية القرن الماضي عندما بدأ عبدالعزيز آل سعود حملته لإعادة هيمنة أسرته على وسط شبه الجزيرة العربية، كان أحد العوامل المهمة في نجاحه هو بقاء لقب الأمير كقائد ديني في يد الأسرة. ولقب أمير في هذا السياق ليس مستمداً من المسمى الغربي المتعارف عليه Prince، ولكنه مستمد من التقاليد الإسلامية، ويخص أمير الجماعة أي جماعة المؤمنين في الإسلام. إن وظيفة الأمير مكنت عبدالعزيز آل سعود في البداية من إقامة تنظيم سياسي واسع النطاق؛ لأنها أعطته الشرعية اللازمة وسهلت له إرسال رسله إلى القبائل، حاملين الفكرة الوهابية إليها، ويسرت له الحصول على وسيلة لتأييد برامجه السياسية والاقتناع بها وطاعة أوامره التي كان يصدرها.[38]

وبالإضافة إلى أهمية الدين الإسلامي في تأسيس الدولة السعودية ضمن الحدود الحالية، فمن المهم الإشارة إلى أن التنظيم القبلي والقيم والعادات القبلية والوزن السياسي للقبائل ضمن المحتوى الخاص بالمجتمع لايزال حاضراً. إن المطلوب من جميع تلك

المتغيرات أن تعمل ضمن الإطار الديني وأن ترتكز العلاقات السياسية – الاجتماعية على الرابط الإسلامي وفقاً للفكر الوهابي عوضاً عن رابط الدم. إن هذه الخاصية السعودية الحديثة هي التي تجعل من المستحيل نظرياً القول بأن الوطنية، كما تفهم وفقاً للمدرسة السلوكية من أدبيات علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي، موجودة بوضوح في هذا البلد.[39] ورغم أن النخبة السياسية المركزية أجرت بعض التغييرات الرئيسية في الجانب الإداري الخاص بشؤون القبائل، وبغض النظر عن حقيقة أن القبول بالسلطة الدينية للأسرة المالكة جعل أغلبية السكان تعي شيئاً من الانتماء الفضفاض لنوع من المجتمع الأوسع، فإنه يبقى من غير المناسب في المجمل القول بأن ولاءً سياسياً حديثاً قد ظهر أو تطور في السعودية، وذلك بغض النظر عن محاولة علماء السياسة والاجتماع السياسي الغربيين ربط الأسس الإقليمية للحكم بالوطنية. إن من الأصح كثيراً القول بأن النخبة السياسية المركزية في السعودية قامت بإعادة التركيز على النظرة الإسلامية التقليدية القائلة بأنه لا يوجد فصل بين الدين الإسلامي والسياسة.[40] وحتى قبل قيامها بصيغتها الحالية تم وصف السعودية بشكل صحيح من قبل جورج لينزويسكي عام 1960 بأنها "دولة صحراء رعوية". وبصيغة أخرى، فإن أية سلطة سياسية حكمت وسط الجزيرة العربية لم تكن قائمة على أساس حضري توسعي بالشكل الذي كانت عليه جميع الكيانات السياسية المعروفة التي قامت في هذه المنطقة. إن النخب التقليدية في وسط الجزيرة العربية أقامت قياداتها على أسس من الأعراف والعادات والوراثة والدين، وليس على أساس من السيطرة القوية على المراكز الحضرية الرئيسية، حيث المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعيشية متأسسة بثبات وواضحة المعالم.[41]

إن الدور الحالي للدين في السعودية لا يختلف كثيراً عن الدور الذي لعبه في الدولة الإسلامية التقليدية، فالمرء يجد وجوداً مشتركاً للمراكز الحضرية والمناطق القبلية، حيث تشكل الأولى مراكز للتجارة كما هو الأمر بالنسبة لمدن الحجاز، ومقارّ للتعليم الإسلامي والوعظ كمكة والمدينة. وبرغم أنه توجد – بالإضافة إلى ذلك – مواقع إدارية تشكل مراكز سياسية لنظام الحكم، كما هو الأمر بالنسبة للرياض في الوقت الراهن، حيث تنبع

منها القرارات السلطوية لكي تسري على جميع المناطق الأخرى، فإن هذا المركز لا يسيطر كلية على بقية أطراف المجتمع، سواء كان ذلك على الصعيد الجغرافي أو النوعي.[42] إن المقصود بذلك هو الإشارة إلى أنه توجد ضوابط جغرافية على فاعلية السلطة المركزية تقوم على قدرة الأطراف القبلية في المناطق الخاصة بها على مقاومة تلك السلطة، وتوجد ضوابط نوعية قائمة على نفوذ وسلطة علماء الدين وحقوق الشورى الخاصة بقادة القبائل الرئيسية والتحالفات القبلية. ويبدو أن من الضروري فهم أن المجتمع السعودي لايزال وحدة سياسية– دينية قائمة. وبالرغم من أن النخبة السياسية المركزية تمكنت خلال فترات حكم كل من الملكين عبدالعزيز وفيصل من تغيير مظاهر المجتمع وتنظيماته، فإن الأسس الأولى له مازالت تقليدية الطابع وتقوم على الأعراف والعادات والتقاليد والوراثة والدين. ومن الضروري أيضاً ملاحظة أن نظام القيم التقليدي مستمر في الاحتفاظ بأهميته بالنسبة للأغلبية العظمى من أفراد المجتمع السعودي.[43]

ومقارنة بجميع الدول العربية والإسلامية الأخرى، فإن السعودية لاتزال تحتفظ في الظاهر بالعناصر الأساسية المهمة من نظام القيم، وبمنظومة من أنماط السلوك الخاصة بالنخبة والجماهير على حد سواء، وبنظام سياسي يعتبر وجوده في العالم المعاصر مفارقة تاريخية في معظم الأحوال. وبالتأكيد، فإن جميع ذلك لا يمنع مناقشة وتحليل الأوضاع السياسية السعودية في إطار واحد أو أكثر من الأطر المستخدمة لتحليل التحديث والتنمية أو دور النخبة السياسية في ابتكار ودفع الأنواع المختلفة من وسائل التغيير أو تنفيذها إلى الأمام. وبالرغم من أن النخب السياسية لا يمكن فصلها عن النخب الدينية والاجتماعية والاقتصادية والتجارية، فإنه يمكن للمرء أن يقترح أن الحالة السعودية تزودنا بأنموذج مثالي حول الأوتوقراطية التحديثية. إن الحالة السعودية تفصح عن تعاون داخلي ملحوظ قائم على تعاليم الدين الإسلامي؛ بمعنى أن مبدأ الطاعة والدعم والتأييد محفوظ ومصون للقائد السياسي وهو الملك الذي له سلطة على جميع

أعضاء النظام وأفراد المجتمع. إن ذلك يحدث وفقاً للنص القرآني الذي يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾.[44] إن الحالة السعودية تستجيب في الواقع للخصائص الخمس التي يقترحها فرانك تاشو، وهي: أنماط تراتب السلطة، والشمولية القائمة على المبادئ الإسلامية وفقاً للفكر الوهابي، والمرونة الاستراتيجية بالنسبة للقدرة على توظيف أنماط السلوك العقلاني في إدارة الموارد النفطية، والشخصانية المفرطة التي تتعلق بأقل قدر ممكن من الرغبة أو حتى القدرة على تفويض سلطة اتخاذ القرار للسلطات المحلية في أيٍّ من المستويات التي تقع فيها، وأخيراً الأخذ بالطرق والوسائل والتكنولوجيا الحديثة مع الاحتفاظ بالموروث القديم بكامله ومحاولة تكييف ما يمكن تكييفه منه مع معطيات العصر.[45]

التركيب العضوي للنخبة السياسية

مع مضي الزمن يتضح أن النخبة السياسية المركزية تمسك بزمام الأمور بقوة. وعلى غير ما يلاحظ حدوثه في دول عربية أخرى، فإن ما يحدث من تغييرات في السعودية تقوم بها النخبة السياسية ذاتها طواعية وتعمل على توجيهها عوضاً عن فرضها. وبطريقة ذكية تسعى النخبة السياسية المركزية للاستفادة من التغيرات الحاصلة في الفصائل المختلفة من النخبة من جانب، ومن التغيرات الحاصلة فيما بين تلك النخبة من جانب آخر. ويمكن الإشارة إلى أن ما يحدث بالنسبة لاستخدام النخبة السياسية للإسلام يتعلق بتركيبة النخبة السياسية ذاتها وذلك في محتواها الأعم، فهي ليست متجانسة فيما يتعلق بتأثيرها السياسي، حيث تتكون من عدة فصائل ربما يمكن حصرها لأغراض التحليل العلمي في ثلاثة فصائل رئيسية، هي: النخبة السياسية المركزية؛ والنخبة السياسية في إطارها الأعم، التي تتكون من أعضاء العائلة المالكة القريبين من النخبة السياسية المركزية ولكنهم ليسوا أعضاء فيها، بالإضافة إلى دوائر النخبة التي تخدم النظام مباشرة من المواطنين العاديين كالوزراء ومن في مستواهم من مستشارين ورؤساء

تنفيذيين؛ وأخيراً مجموعة النخب الدينية سواء كانت موالية للنظام أو معارضة له، ورجال الأعمال الكبار والأعيان والمثقفين. وفي داخل كل فصيل من الفصائل الثلاثة المشار إليها توجد تفرعات وتقسيمات أصغر.[46]

وإلى الآن يلاحظ أن نفس أعضاء النخبة السياسية المركزية هم الذين يحتكرون المراكز المتقدمة في الفصيل الأول خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية. وفي الوقت نفسه فإن الفصيل الثاني يفصح عن شيء من الاختلاف، حيث يتكون من أعضاء من الأسرة المالكة وفي بعض الأحيان الإنتلجنسيا والتكنوقراط. وعلى عكس من ذلك يلاحظ أن الفصيل الثالث، الذي يشمل من يمارسون النفوذ على عملية اتخاذ القرار بشكل غير مباشر عن طريق تقديم المشورة والنصيحة وممارسة الضغوط بوسائل فعالة في تأثيرها – غير متجانس ودائم الحركة والتغير من حيث تركيبته. ومن ضمن من ينتمون إلى الفصيل الثالث يمكن إدراج أفراد من العائلة المالكة البعيدين عن دوائر النخبة السياسية المركزية والنخبة الدينية وشيوخ القبائل وأعيانها ونخبة رجال الأعمال والتكنوقراط المتعلمين وعلماء الدين المعارضين. إن أفراد الفصيل الثالث هذا إما أن يتنافسوا فيما بينهم أحياناً أو يتحالفوا فيما بينهم أحياناً أخرى. وبهذه الطريقة فوضعهم غير ثابت؛ فهم كضالعين في العملية السياسية إما أن يكونوا في طريقهم إلى الانتقال إلى عضوية الفصيل الثاني أو أنهم في طريقهم إلى الخروج من عضوية الفصيل الثالث وفقدان نفوذهم السياسي بشكل كامل.[47]

وهنا، فإن سؤالين مهمين خاصين بدينامية التغير السياسي في المملكة يطرحان نفسيهما: السؤال الأول، كيف تستطيع النخبة السياسية المركزية الاحتفاظ بوضعها المسيطر في الوقت الذي تتغير فيه الدوائر الأعرض للنخبة السياسية الأعم فيما يتعلق بعوامل السن والتعليم والموقع الاجتماعي والخلفية الإقليمية وتوجهات الآراء؟ والسؤال الثاني، كيف تؤثر هذه التغيرات على النظام السياسي السعودي وعلى شرعية الحكم القائم؟ وبالتأكيد، فإن الإجابة عن هذين السؤالين الجوهريين ليست سهلة، ولكن يمكن القول

إجمالاً إنها تتضمن درجة التأثير السياسي، ونوع رأس المال السياسي الذي يحوزه عضو النخبة، ونوع المؤسسات التي يسيطر عليها الضالعون في العملية السياسية.[48]

لقد قام عبدالعزيز آل سعود خلال السنوات الثلاثين الأولى من القرن العشرين بحشد القوى الدينية والقبلية لغزو وتوحيد المناطق المختلفة التي تتشكل منها المملكة الآن، واجتهد في تأسيس حكم مطلق لشخصه في مملكة تقوم على نمط من الحكم الشمولي. وفي إطار محاولة تجاوز الاختلافات التي تفرق بين قبائل المملكة قام عبدالعزيز، ومن تولى الحكم من أبنائه من بعده، بتسخير تعاليم الإسلام وفقاً للمبادئ الوهابية كأيديولوجية توحد قبائل المملكة وشعبها. أما بالنسبة لعبدالعزيز ذاته فقد سعى أيضاً إلى الزواج بنساء من مختلف قبائل المملكة كجزء من عملية التوحيد التي يقوم بها.[49] وعليه، وإلى خمسينيات القرن العشرين، وجدت في السعودية ثلاث مجموعات ذات علاقة بالسياسة ترتبط فيما بينها باعتماد متبادل وزيجات متداخلة هي عائلة آل سعود المالكة، والنخبتان الدينية والقبلية. تلك المجموعات الثلاث استطاعت الانتصار على جميع مناوئيها، وتوطيد أركان الحكم لصالح آل سعود وإضفاء شرعية دينية-سياسية على نظام الحكم القائم. ومع حصول المملكة على عوائد نفطية مجزية خلال الخمسينيات من القرن الماضي وجدت الأسرة المالكة بين يديها الموارد اللازمة لتطوير البلاد وتلبية مطالب السكان المادية. لذلك، فإن الجيل الثاني من الشعب السعودي نما وترعرع في دولة ريعية بحكم الأمر الواقع. وإلى ما قبل الارتفاع في عائدات النفط فيما بين الأعوام 2004-2006، فإن الجيل الثالث من السعوديين ممثلين في الشباب الصغار السن الذين ولدوا خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين ترعرعوا في مناخ من تناقص الدخل العام في بلادهم.[50]

ومع بداية القرن الحالي لاتزال النخبة السياسية السعودية تعتمد على الثروة المادية والعوائد النفطية وشبكات الاتصالات الشخصية وعدد أفرادها الكبير وتماسكها الداخلي، للاحتفاظ بنفوذها القوي على شؤون المملكة كافة. إن عدداً محدوداً جداً من أفراد النخبة السياسية يحتلون مواقعهم كأعضاء في فصيل النخبة السياسية المركزية، وهم بذلك يترأسون الدولة وجميع المواقع السيادية في البلاد. ويحتل آخرون من الأسرة المالكة

مواقع لهم في الفصيلين الثاني والثالث، حيث يتم تعيينهم أمراء مناطق، ووزراء لوزارات ذات أهمية ثانوية، ووكلاء وزارات، وسفراء، ... وهلم جرا.[51]

وبالنسبة للنخبة الدينية التي يشكل أعضاؤها الكبار أكثر شيوخ الدين نفوذاً في البلاد، فإن أعضاءها يتم اختيارهم من نفس العوائل الموالية لآل سعود، وذلك عبر أجيال عدة. وهؤلاء حاضرون بشكل كبير في صفوف الفصيل الثالث، وفي بعض الحالات يسعون للدخول في دوائر النخبة الأضيق. ومنذ تأسيس المملكة تحوز النخبة الدينية شرعية تقليدية ووسائل للدفاع عن سياسات النخبة السياسية المركزية من جانب أو وسائل لمهاجمتها من جانب آخر. ويعود السبب في ذلك إلى أن شرعية الدولة القائمة والأسرة التي تحكمها مستمدة من التحالف التاريخي الذي تم عقده بين آل سعود والنخبة الدينية الوهابية.[52]

ورغم أن الملك يستطيع اتخاذ القرارات المصيرية المهمة في شؤون المملكة، فلابد له من اللجوء إلى الشورى وفقاً لما يشير إليه الفكر الوهابي، فهو يستشير كبار علماء النخبة الدينية قبل القدوم على تنفيذ ما يتخذه من قرارات مهمة. ويعود السبب في هذا النفوذ القوي الذي تحظى به النخبة الدينية إلى قدرة أعضائها على صياغة الرأي العام وتشكيله، وعلى تحريك الدعم الجماهيري للنخبة السياسية المركزية.[53] وفي سياق العمل الدؤوب الذي قامت به النخبة السياسية المركزية لدمج أعضاء النخبة الدينية في جسد الدولة تم تأسيس العديد من المؤسسات لهذا الغرض، وذلك منذ أن اعتلى الملك فيصل بن عبدالعزيز العرش عام 1964. ومن أهم المؤسسات التي أنشئت في هذا السياق هيئة كبار العلماء التي أنشأها الملك فيصل عام 1971. إن هذه الهيئة تتكون من نحو عشرين عالم دين تنحدر أصولهم بشكل أساسي من منطقة نجد، المعقل الأول الذي خرجت منه الحركة الوهابية. وتعد هيئة كبار العلماء أعلى سلطة دينية في المملكة، وتكاد قراراتها تحظى بقوة القانون، ويترأسها مفتي المملكة.[54] ورغم أن أعضاء النخبة الدينية الكبار – في العادة – قريبون من النخبة السياسية المركزية أو محسوبون عليها أو معينون من قبلها، فإنها كنخبة

منقسمة على نفسها إلى مؤيدين بدرجة أو بأخرى لما تقوم به النخبة السياسية المركزية، وأولئك الذين يختلفون مع تلك القرارات أو يعارضونها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن فاعلين في أوساط علماء الدين برزوا من بداية تسعينيات القرن العشرين، وهم يعدون خارجين على أعضاء النخبة الدينية التقليدية، وتتضمن هذه المجموعة فئة علماء الدين الشباب الداعين إلى الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي.[55]

وفي الوقت الذي لاتزال فيه النخبة السياسية المركزية تصد أي تدخل مباشر في شؤونها من الداخل والخارج على حد سواء، فإن العوامل الخارجية والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الداخلية تؤثر في محتوى النخبة السياسية وفي تطور النظام السياسي في مجمله. عندما أنشئ مجلس الوزراء أول مرة عام 1953 كان يضم أعضاء من الأسرة المالكة، بالإضافة إلى تكنوقراط بعضهم كان قادماً من خارج المجتمع السعودي كلية.[56] وبعد أن ضُم أعضاء النخبة الدينية إلى مؤسسات الدولة في بداية سبعينيات القرن العشرين، لم يشهد النظام السياسي أي نوع من التطور حتى عام 1992. وفي الوقت الذي شهد فيه محتوى النخبة السياسية عدداً من التغيرات فإن ذلك لم ينعكس مباشرة على النظام السياسي في مجمله. وعلى العكس من ذلك أخذت النخبة السياسية المركزية في الإصرار على أن القرآن هو الدستور، وأن الشريعة الإسلامية هي القانون المعمول به في البلاد. وفي عام 1992 قام الملك فهد بإصدار ثلاثة قوانين: أولها النظام الأساسي للحكم، وهي وثيقة يقول المراقبون إنها تشكل شبه دستور وضعي للمملكة، أما القانونان الآخران فقد كانا عبارة عن ملاحق للنظام الأساسي؛ وهما قانون مجلس الشورى، وقانون المناطق. ووفقاً لذلك، فقد تم لأول مرة تقنين أن الملك، الذي هو نفسه رئيس مجلس الوزراء أيضاً، له حق تعيين جميع متخذي القرار على المستويين الوطني والإقليمي. لقد أصبح مجلس الشورى، الذي ظل لمدة طويلة مطلباً لعدد من فصائل النخبة السياسية، هو المنتدى الخاص بفئات المجتمع من المحترفين والمتخصصين والتكنوقراط والإنتلجنسيا وبعض علماء الدين، ويشكل مجموع المنتسبين إليه فئة نخبوية ناشطة في المجتمع السعودي. إن المحتوى الذي تشكل

وفقاً له مجلس الشورى يعكس مهارة النخبة السياسية المركزية في إدارة التغييرات الحاصلة ضمن النخبة السياسية الأعم نطاقاً.[57]

وفي عام 1999 قامت النخبة السياسية المركزية بإضفاء مزيد من الصفة الرسمية على النظام السياسي من خلال تحديد فترة خدمة الوزراء وحكام المناطق وعضوية مجلس كبار العلماء بأربع سنوات. إن هذا الإجراء أعطى الملك قوة إضافية؛ لأن التجديد لأي من المناصب المذكورة لا يمكن أن يتم إلا بقرار منه. ولم ينتج عن تحديد المدة المشار إليها أي تجديد لحيوية المؤسسات المعنية قابل للقياس؛ ففي بداية عام 2000 كان من الصعب ملاحظة ممثلين لفئة الشباب في أوساط أعضاء النخبة السياسية المركزية. وفي الوقت الذي كان يقدر فيه تعداد سكان المملكة آنذاك بحوالي 15 مليون نسمة، فإن نصف هؤلاء يعبترون من فئة الشباب الذين تقع أعمارهم ما بين 15 إلى 49 سنة، وأقل من 10 بالمئة تبلغ أعمارهم 50 سنة أو أكبر. ويسيطر نصف من تبلغ أعمارهم 50 سنة أو أكثر من الذكور على المناصب التي يشغلها أعضاء النخبة السياسية المركزية بشكل كامل تقريباً.[58]

ويأتي من بين العوامل التي تحدد اتجاه وسرعة تغير محتوى النخبة السياسية عامل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وخاصة ما يحدث بالنسبة للعامل الديمغرافي الذي يعتبر العامل الأهم في هذا السياق. أما العوامل الأخرى فإنها تشمل التحديات القصيرة الأمد الناتجة عن التطورات الحاصلة في الاقتصاد العالمي وثورة المعلومات وانتهاء الحرب الباردة وسياسة الولايات المتحدة تجاه المنطقة العربية وجوارها الجغرافي. وأيضاً، فإن عوامل أخرى فعلت فعلها كالغزو العراقي لدولة الكويت عام 1990، وهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، والغزو الأمريكي للعراق عام 2003. إن مثل هذه العوامل إما أن تكون قد زادت من سرعة التطورات الحاصلة أو غيرت مسارها دون أن تتيح للنخبة السياسية المركزية وقتاً كافياً لتعديل استراتيجيتها. إن هذه العوامل أثارت قضايا استراتيجية كان لابد من التعامل معها بحذر شديد؛ كإعادة توزيع الثروة والسلطة،

وتحديث المجتمع الذي عادة ما يـنعكس في النقاشـات التـي تـدور حـول حقـوق المـرأة، وتدقيق توجهات السياسة الخارجية للمملكة.[59]

إن معظم هذه القضايا كانت محلاً للنقاش خلال الفترات الماضية، ولكن سياسات منع وصول المعلومات إلى العامة من خـلال القنـوات الرسـمية التـي تنتهجهـا النخبـة السياسية المركزية كانت تمكنها من احتواء تلك النقاشات والسيطرة عليها. وفي أعقـاب الاحتلال العراقي لدولة الكويت عـلى سـبيل المثـال اكتـشف الجمهـور الـسعودي أنـه لايمكنه الركون كلية إلى الإعلام الرسمي المحلي؛ لأنه كان يذيع الأخبار بعد أن يمر على وقت حدوثها حوالي 48 ساعة تقريباً. ولهول المفاجـأة، فقـد ثبـت أن النخبـة الـسياسية المركزية لم تكن قادرة على القيام برد الفعل مباشرة، بمعنى أنه لم يكن بمقدورها التعامل مع تداعيات الحدث من دون الرجوع إلى الداخل السعودي للتشاور معه حول ما يجـب عليها فعله. ونتيجة لذلك؛ فإن الجمهور السعودي سعى للحصول على المعلومات مـن كافة المصادر الأخرى المتاحة. وبغض النظر عن تشدد الحكومة، مؤيَّـدة مـن قبـل كبـار علماء الدين، تجاه هذه المسألة، حيث حاولت السيطرة على تدفق المعلومات، فإن ذلك لم يكن ممكناً حيث أصـبح الحـصول عـلى مـا يبثـه الإعـلام الحـديث واسـتخدام وسـائل الاتصال الحديثة من أسهل الأمور على أجيال الشباب. وبشكل خاص، فإن مـا أخـذت تبثه قنوات تعتمد الإثارة الإعلامية ونقل الخبر في حينه من الموقع الذي يحصل فيه أصبح يسلب ألباب المشاهدين ويتحول إلى مادة دسمة في نقاشات مجـالس المثقفـين والـشباب السعودي بشكل عام.[60]

وعندما أصبحت القضايا الاستراتيجية محل نقاش العامة خلال الأعوام الأخيرة منذ بداية القرن الجديد، بدت حالة الحرية الجديدة في وسائل الإعلام رغم محـدوديتها، وكأنهـا في تناقض حادٍّ مع السياسة الإعلامية للنخبة الـسياسية المركزيـة التـي سـادت قبـل عقـد مضى. لقد عكس ذلك استراتيجية تعترف بالواقع الجديد؛ وهـي أن المعلومـات لا يمكـن السيطرة عليها كما كان الأمر في السابق، فوسائل الإعـلام الحديثـة تخطـت جميـع الحـدود

الجغرافية وذللت جميع العقبات التي كانت تقف حجر عثرة أمام وصول المعلومات إلى كافة البشر. إن العديد من القضايا المهمة أصبحت موضوعاً للنقاشات الشعبية، وعم المجتمع السعودي تناغم تام حول ضرورة الإصلاح الاقتصادي. وبالتأكيد، فإن موضوع توزيع الثروة والسلطة لم يناقش علناً حيث كان محوراً للهمس إن لم يكن طافياً على السطح دائماً في نقاشات المثقفين. وعوضاً عن ذلك، فإن النقاش العلني كان يدور حول النظام التعليمي والعلاقة مع الولايات المتحدة. إن هذين الموضوعين أصبحا العمود الفقري للجدل الحاد بين الفصائل المختلفة للنخبة السياسية، وكلا الموضوعين تم التأثير عليه من قبل أحداث غير متوقعة ألمت بالبلاد.[61]

ولكي يتم فهم الظروف الصعبة التي تعمل النخبة السياسية المركزية في السعودية تحت وطأتها لابد من الأخذ في الحسبان أن السعودية التي يكمن في باطن أرضها ربع احتياطيات العالم من النفط الخام والغاز عرضة لمخاطر وقوع هجوم خارجي عليها. إن معظم أراضيها صحارى قاحلة غير مأهولة، وحتى الآن يوجد بينها وبين بعض جيرانها مشاكل حدودية لم تحل كليةً بعد. ويضاف إلى ذلك أن عملية الدمج الوطني بين قبائل ومناطق المملكة لم تكتمل بعد بالشكل المطلوب. ولاسيما أن الأقلية الشيعية التي تقطن المنطقة الشرقية الغنية بالنفط لاتزال تشتكي عدم المساواة، في نفس الوقت الذي يشتكي فيه أهالي المناطق الأخرى من سوء توزيع الثروة والإقصاء المتعمد والتهميش الذي يمارس ضدهم؛ الأمر الذي كون لديهم مواقفهم الخاصة بهم تجاه النخبة السياسية وحلفائهم المنحدرين من أواسط نجد.[62]

من جانب آخر، فإن ميزان القوى بين فصائل النخبة السياسية الأعم لم يكن في حالة تحرك فقط، بل إن التغيرات الحاصلة في داخل الفصائل ذاتها شكلت عاكساً للدرجة من الحراك المتزايد. إن النخبة السياسية المركزية تعتبر حالة خاصة في وسط فصائل النخبة السياسية الأعم، ففي هذه المرحلة من تطور النظام السياسي يحتل أعضاء منها جميع المراكز القيادية المهمة في الدولة، ويحتكرون موقع النخبة السياسية المركزية دون منازع أو منافس لعقود طويلة منذ إنشاء

المملكة. وبالإضافة إلى التحديات التي تنشأ خارج نطاق النخبة السياسية المركزية فإن عليها التعامل مع التنافس الداخلي والجمود بالنسبة لدوران النخبة السياسية المركزية، في الوقت الذي وصل فيه عدد أفراد الأسرة المالكة الإجمالي إلى بضعة آلاف.[63]

تأثير النخبة الدينية في المجتمع

إن تأثير النخبة الدينية على الرأي العام وفر لأعضائها القدرة على إضفاء الشرعية أو حجبها عن النظام السياسي. وتعد اللقاءات الدورية مع أعضاء النخبة السياسية المركزية الوسيلة التي توفر الأساس الذي عن طريقه يمكن لها التأثير المباشر في عملية اتخاذ القرار السياسي. إن النخبة الدينية تسيطر على الأجزاء الرئيسة من النظام القضائي، ولديها قوة نقض أي قرار، وخاصة فيما يتعلق بالنظام التعليمي (وإن كان نفوذها في هذا المجال قد تراجع بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001). والأمر الأكثر أهمية هو أن قيادة النخبة الدينية مطلوب منها الموافقة على شخص من يرث العرش منذ أن أقصي الملك سعود عنه عام 1964.[64] لذلك، فإن القيادة الجماعية خدمت مصالح النخبة الدينية بشكل أفضل من وجود متخذ قرار رئيسي منفرد.

وفي أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، فقد علماء الدين الكبار جزءاً من الأرضية التي يقفون عليها، عندما رفضت النخبة السياسية المركزية ترك التفسيرات والقضايا الدينية في أيديهم وحدهم. وعن طريق المبادرة بمهاجمة التطرف وأولئك الذين يستغلون العقيدة استغلالاً سيئاً ويدمرون صورة الإسلام في الخارج، تمكنت النخبة السياسية المركزية من استعادة صورتها على أنها المدافع الأول عن العقيدة.[65] ومن جانب آخر، ففي أكتوبر 2002 – وهو الوقت الذي كان فيه الحوار الشعبي دائراً حول السؤال المتعلق بمن هي الدولة التي ستغزوها الولايات المتحدة بعد أن تقوم بغزو العراق – قامت النخبة الدينية بعرقلة عمليات إصلاح تعليمية واقتصادية عن طريق تحريك رموز من النخبة السياسية المركزية ضد بعضهم بعضاً.

إن علماء الدين المنتشرين في أرجاء المملكة كافة أبعد ما يكونون عن التجانس التام فيما بينهم كفريق عمل موحد، حيث يمكن تصنيفهم إلى ما بين كبار السن الذين ولدوا في الثلاثينيات من القرن العشرين أو ما قبل ذلك، وقاموا إما بمساندة النخبة السياسية المركزية أو بمعارضتها بالنسبة لأمور محددة ولكن ضمن تحالفهم معها. ومن أهم الأسماء في هذه المجموعة الشيخ عبدالعزيز بن باز الذي شغل، حتى وفاته عام 1999، منصب المفتي العام للمملكة ورئيس هيئة كبار العلماء، وحمود بن عقلة الشعيبي الذي توفي عام 2002. إن هذين الشيخين هما اللذان قاما بتعليم العديد من علماء الدين الكبار الحاليين. ومبدئياً فإن ابن باز قام في عام 1991 بتأييد علماء الدين الداعين إلى التمسك بالتقاليد الأصيلة للعقيدة، في حين أن الشعيبي قام في عام 2001 بنقد النخبة السياسية المركزية على تعاونها مع الولايات المتحدة في أثناء غزوها لأفغانستان. وأما الصنف الثاني فهم الزملاء الأصغر سناً للشيخين ابن باز والشعيبي، ومنهم يأتي أولئك الذين أوجدوا لأنفسهم مساحة يقولون إنهم يحاربون فيها أعداء الإسلام الخارجيين، وأولئك الذين يحاولون مواءمة أفكار المدرسة الإسلامية الوهابية المسيطرة لما يحدث من تطور في مجتمعهم المتغير.[66]

إن المراكز العليا في أوساط النخبة الدينية يحتلها ليس الأكثر تبحراً في الدين فقط بل كبار السن منهم أيضاً. فإحلال دماء شابة جديدة في أوساطهم يسير ببطء شديد إلى درجة أن صغار السن منهم باتوا يشعرون بالاغتراب. وعندما اتضحت عدم قدرة وسائل الدفاع التي أنشأتها النخبة السياسية المركزية على صد الخطر الخارجي عام 1990، وقامت هيئة كبار العلماء بإصدار فتواها التي تجيز السماح للقوات الأمريكية بوطء أراضي المملكة، ظهرت مجموعة من أعضاء النخبة الدينية الداعية إلى التمسك بأصول المعتقد. ويلاحظ أن أفراد هذه المجموعة ممن ولدوا في الخمسينيات من القرن العشرين. وفي بداية ظهورهم طرحوا برنامجاً خاصاً بهم يخالف ما اتخذته النخبة السياسية من قرارات وافقتها عليها طائفة من النخبة الدينية وأجازتها لها. وبرغم حسن نية الطرح الذي نادت به المجموعة التي نشير إليها، فإن ما حدث من قبلها فسِّر وكأنه تحدٍّ سافر للنخبة السياسية المركزية.

والواقع أن ما طرحه مجموعة الداعين إلى التمسك بأصول المعتقد حظي بدعم عدد من كبار علماء الدين الوهابيين الذين كان من ضمنهم بعض أعضاء هيئة كبار العلماء، وذلك لأنهم اشتركوا معهم في الرغبة في زيادة النفوذ السياسي لأعضاء النخبة الدينية.[67]

وكانت مجموعة العلماء والناشطين الإسلاميين تلك (التي عرفت باسم تيار الصحوة)، تقدمت بعريضة مكتوبة إلى الملك فهد في عام 1991 (عرفت باسم "خطاب المطالب")، ثم أعقبوها بمذكرة أكثر تفصيلاً في عام 1992 (والتي عرفت باسم "مذكرة النصيحة"). لقد أرادت المجموعة من خلال ما ورد في المذكرة نفوذاً سياسياً أوسع نطاقاً لأعضاء النخبة الدينية، وحكماً أكثر كفاءة ومسؤولية وعدلاً. وذكروا أن ذلك لن يتحقق إلا من خلال التطبيق السليم للشريعة الإسلامية، الأمر الذي من شأنه أن يبعد المملكة عن الاعتماد الكامل على الحلفاء الخارجيين. وبما أن قواعد اللعبة السياسية الرسمية تتيح مجالاً لأعضاء النخبة الدينية لتقديم النصح للنخبة السياسية المركزية، فإن المقترحات التي تقدمت بها المجموعة تعتبر شرعية ولا يمكن إهمالها. وربما دون وعي حقيقي من قبلهم، فإن مجموعة أعضاء النخبة الدينية الأصغر سناً الداعين إلى التمسك بأصول المعتقد زادوا من رصيد كبار أعضاء النخبة الدينية الكبار لدى النخبة السياسية المركزية وجعلوهم أكثر حظوة وقرباً منها.[68] ويعود السبب في ذلك إلى أن النخبة السياسية المركزية أصبحت في أمس الحاجة إلى تعاون كبار أعضاء النخبة الدينية معها لكي تستطيع مواجهة تحدي الجدد لها. إن ظهور مجموعة أعضاء النخبة الدينية الجدد الداعين إلى الإصلاح، على سبيل التحدي للنخبة السياسية المركزية، أمر يتكرر بين الفترة والأخرى منذ إنشاء الدولة السعودية الحالية، فقد ثار الإخوان (الوهابيون) ضد الملك عبدالعزيز في عشرينيات القرن الماضي، واقتحم جهيمان العتيبي وزمرته الحرم المكي عام 1979، وتواجه السلطات السعودية حوادث عنف مسلحة وتفجيرات بين الفينة والفينة منذ غزو العراق للكويت وأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 والاحتلال الأمريكي للعراق، وهو العنف الذي يجترحه أعضاء تنظيم القاعدة.[69]

ولكن يلاحظ أنه على عكس ثورات المجموعات الأخرى السابقة والحالية من معارضي النخبة السياسية المركزية، فإن أعضاء مجموعة الداعين إلى التمسك بأصول المعتقد لم يلجؤوا إلى العنف الدموي للتعبير عن أنفسهم والسعي إلى تحقيق مطالبهم، ولكنهم لجؤوا إلى وسائل الاتصالات الحديثة، كالفاكس والبريد الإلكتروني ومواقع الإنترنت، لمخاطبة الجماهير في داخل السعودية وخارجها، قبل أن يتقدموا بمطالبهم وتوصياتهم إلى الملك. ونظراً لقيامهم بنشر مطالبهم في وسائل الإعلام العربية، فإن أعضاء مجموعة الداعين إلى التمسك بأصول المعتقد أصبحوا مستهدفين؛ لأن ما قاموا به يعد مخالفاً لقواعد اللعبة السياسية في السعودية. لذلك وجدت النخبة السياسية المركزية لنفسها التبريرات الكافية لكي تطلب من مفتي البلاد حينها الشيخ عبدالعزيز بن باز وهيئة كبار العلماء القيام بشجب جميع ما يقوم به معارضوها.[70]

وفيما يبدو، فإن النخبة السياسية المركزية كانت قد دفعت ثمناً من نوع ما للنخبة الدينية المتحالفة معها في مقابل الحصول على تأييدها. وقد يكون ذلك قد تم عن طريق إطلاق يد أعضائها لنشر المبادئ والتعاليم الوهابية، وتعيين عبدالعزيز بن باز مفتياً أكبر للمملكة، وهي وظيفة بقيت شاغرة لما يزيد على عشرين عاماً قبل أن يعين فيها. وفي الوقت نفسه، فإن النخبة السياسية المركزية جعلت من الواضح للجميع القدر من التسامح الذي يمكن لها أن تبديه؛ ففي نوفمبر 1992 استقال سبعة من أعضاء هيئة كبار العلماء الذين قيل إنهم رفضوا إبعاد أنفسهم عن نشاطات المجموعة المتحدية للسلطة، وعين بديلاً لهم عشرة أعضاء آخرون. وحدث أمر آخر مشابه في نهاية عام 2001 عندما شعر ولي العهد آنذاك، والملك حالياً عبدالله بن عبد العزيز، بالحاجة إلى دعوة علماء الدين إلى الابتعاد عن النفخ في نار التطرف.[71] ونتيجة لذلك، فإن أحد علماء الدين الكبار وهو عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الذي كان عضواً في هيئة كبار العلماء، اغتنم ما رآه من فرصة سانحة ليعلن على الملأ أن علماء الدين يرون أنفسهم أنهم شركاء متساوون مع غيرهم في الحكم، بمعنى في عضوية النخبة السياسية المركزية. وكرد فعل سريع على ذلك من قبل النخبة السياسية تم استخدام وسائل الإعلام ليخرج كل من تركي الفيصل رئيس

الاستخبارات العامة آنذاك، والأمير طلال بن عبدالعزيز وهو عضو في مجلس العائلة المالكة، ليشرحا للشعب السعودي أن وظيفة عالم الدين هي تقديم النصيحة للحكام وليس تولي سلطة الحكم بنفسه.[72]

وخلال العقد الذي تلا دخول مجموعة أعضاء النخبة الدينية الداعين إلى التمسك بأصول المعتقد إلى المعترك السياسي توفي عدد من أعضاء هيئة كبار العلماء، ولكن عندما تم تعيين أربعة أعضاء جدد في الهيئة عام 2001 لم يكن من بينهم أيٌّ من أفراد مجموعة المعارضين المشار إليها. وبهذه الطريقة، فإن النخبة السياسية المركزية قامت بإدخال تغيير على اختيار أعضاء هيئة كبار العلماء حين أسندت عضويتها إلى علماء دين من الجيل الثاني، منتقلة بذلك مما كان متبعاً في السابق بالنسبة لتعيين أعضاء هيئة كبار العلماء من صفوف الجيل الأول فقط. ويلاحظ في هذا السياق أن معظم علماء الدين الكبار المنتمين إلى الجيل الأول في تلك الفترة كانوا من الطاعنين جداً في السن.[73]

إن مجموعة المحافظين على أسس دينية تشمل فريقين: أحدهما ينتمي إلى النخبة الدينية التي يحوز أعضاؤها تعليماً دينياً رسمياً عالياً يصل في معظم الحالات إلى مرحلة الدكتوراه، والآخر لا ينتمي إلى النخبة الدينية، ولكن أعضاءه يدعون إلى الإصلاح على أسس دينية. لقد اتجهت هذه المجموعة، التي اشتهرت باسم "شيوخ الصحوة"، إلى مخاطبة العامة متجاوزة بذلك الخطوط الحمر التي وضعتها النخبة السياسية المركزية. إن تأثير مثل هذه المجموعات على النخبة السياسية والمجتمع السعودي مثيرة للقلق بالنسبة للاستقرار، فعلى سبيل المثال ذهب الشيوخ الإصلاحيون أولئك إلى مدى أبعد في سياق محاولتهم حشد التأييد الشعبي لمواقفهم عن طريق توزيع آلاف أشرطة الكاسيت التي تحتوي على خطب دينية تم تسجيلها بشكل مخصوص وهادف تتحدث عن مواضيع حساسة شتى، وتم توزيعها دون موافقة النخبة السياسية المركزية أو حتى معرفتها المسبقة بالأمر. وعلى إثر ذلك تم اعتقال بعض علماء الدين المعارضين وذلك في عام 1994 ولم يطلق سراحهم حتى عام 1999. ومن بين المعتقلين كان سلمان العودة، وهو رجل دين تنحدر أصوله من نجد ولد عام

1950. لقد أدى اعتقال سلمان العودة إلى خروج مظاهرات مساندة له في مدينة بريدة النجدية قام بها مؤيدوه، وأثارت القلق لدى السلطات الرسمية. وبعد مدة تم الإفراج عن سلمان العودة وفقاً لتفاهم مشترك تم التوصل إليه بما يمكن أن يكون عليه مستقبله، ومن ثم امتناعه عن نشاطاته المعارضة للحكومة وعن إلقاء الخطب العامة والمحاضرات.[74]

تأثير التطرف الديني على الشأن السياسي السعودي

تعرضت السعودية منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 لهجمات مسلحة وتفجيرات لمرافق عامة ومبانٍ سكنية قامت بها جهات تفصح عن نفسها بأنها تجاهد في سبيل الله ونصرة الدين الإسلامي. وبغض النظر عن دقة ما تطلقه تلك الجهات من أقاويل وتصريحات بهذا الصدد، فإن ما يجري يعتبر أمراً مقلقاً وقد تكون له تداعيات خطيرة على الأمن الداخلي في المملكة. ولكن عندما أدت التفجيرات والمواجهات المسلحة التي ألمت بالسعودية بدءاً بنوفمبر 2003 إلى مقتل العشرات وجرح المئات من الأشخاص، قامت الجهات الرسمية في دول الغرب، خاصة الولايات المتحدة، بالتقليل من أهمية ما حدث بالنسبة للأوضاع الداخلية، معتبرين تلك الأحداث شأناً يمكن للسلطات السعودية التعامل معه والقضاء عليه في أسرع وقت.[75] ولكن إذا كانت ثقة من ذلك القبيل موجودة فعلاً، فإن التعبير عنها ربما يكون قد جاء في التوقيت الخطأ، فالإصلاحات التي قام بها الأمير عبدالله عندما كان ولياً للعهد كانت قد تقلصت، أو بالأصح تم ابتزازها، وذلك التقلص والابتزاز كان قد بدأ قبل تفجيرات نوفمبر 2003 بمدة، عندما وقعت هجمات مماثلة قبل ذلك بعدة شهور. وبغض النظر عما تم نشره في وسائل الإعلام العالمية، فإن إنهاء الإصلاحات التي كان يتم القيام بها هو الهدف الحقيقي الذي كان يسعى لتحقيقه من قاموا بالتفجيرات، وذلك بتوجيه من قادتهم الأيديولوجيين.[76] ولكي يفهم المرء لماذا كان ذلك هو المقصود، ولماذا يقع بلد من أقوى حلفاء العالم الغربي في المنطقة العربية ضحية لهذا النوع من الأعمال الإرهابية، فإن عليه التنقيب في عمق الأوضاع الداخلية السعودية التي يكتنفها الغموض بالنسبة للمراقب الخارجي.

إلى ما قبل وفاة الملك فهد كان العديد من الدارسين الغربيين للشأن السياسي السعودي يجمعون على أن البلد يمر بمشاكل على الصعيد الداخلي، خاصة فيما يتعلق بالخلافات السياسية بين أعضاء النخبة السياسية المركزية. ومنذ أن تعرض الملك السابق فهد للجلطة التي أقعدته وشلت قدرته على ممارسة مسؤولياته منذ عام 1995، بقي السؤال المتعلق بخلافته غير محسوم إلى أن اعتلى الملك عبدالله العرش فعلياً، ولم تتوافر لدى أي من الأمراء القدرة الكافية لمنافسته.[77] وتشير بعض الدراسات المنشورة في الغرب إلى أن السعودية تقف على شفا اندلاع مشكلة سياسية حقيقية، فالاقتصاد بات غير قادر على مواكبة الزيادة المطردة في عدد السكان، ودولة الرفاهية التي بدأت في التشكل منذ اكتشاف النفط آخذة في التراجع السريع، والقلاقل الإقليمية والفئوية الداخلية آخذة في الطفو على السطح. لقد أخذت تلك المشاكل في التفاقم بسبب تفشي ظاهرة النشاط الإسلامي الراديكالي المتطرف. ويوافق العديد من أصحاب تلك الدراسات على أن النظام السياسي السعودي يجب أن يتطور ويتم إصلاحه بطريقة أو بأخرى، ولكن وجود تباعد ثقافي هائل بين فروع النخبة وفصائلها المختلفة يمنع تلك النخبة من الاتفاق على تحديد نوع الإصلاح الذي ينبغي إجراؤه.[78]

إن النخبة السياسية المركزية تمارس عملها كوسيط بين مجتمعين سياسيين منفصلين، هما: النخبة المتعلمة تعليماً حديثاً على النمط الغربي التي ترى في تجارب الدول الأخرى، في أوروبا والولايات المتحدة، نماذج للتنمية السياسية والاقتصادية؛ والمجتمع الآخر هو المؤسسة الدينية الوهابية وتلاميذها ومريدوها. وتتمسك المؤسسة الدينية بشدة بتفسيراتها الخاصة بعصر الإسلام الذهبي على أنه الهادي والدليل لإحداث التنمية، ويعتبر علماء الدين أي خطة تعطي دوراً لأي أفكار غير وهابية على أنه شيء زائف. وهنا، فإن الجناحين الرئيسين يؤثر كل منهما في أعضاء من النخبة السياسية المركزية، وهما يقفان على طرفي نقيض من هذا النقاش؛ فمن يؤيد منهم الانفتاح على الغرب يميل إلى جانب الإصلاحيين الليبراليين الذين يسعون للتقارب مع الغرب بشكل عام، في الوقت الذي يقف فيه من

يؤيدون الإبقاء على الأوضاع القائمة مع المؤسسة الدينية ومناصريها، ويستمدون مواقفهم من مواقف المؤسسة الدينية المضادة للغرب.[79]

إن الفريقين المشار إليهما منقسمان على نفسيهما حول سؤال مهم هو: هل على الدولة أن تقلل من قوة وسلطة المؤسسة الدينية؟ وفي الوقت نفسه، فإن المؤسسة الدينية تقف على جانب من الطيف السياسي السعودي معتمدة على مذهب التوحيد كما تم تعريفه من قبل محمد بن عبدالوهاب مؤسس الحركة الوهابية. ومن وجهة نظر المؤسسة الدينية أن العديد من البشر الذين يقولون عن أنفسهم إنهم موحدون هم في الحقيقة غير ذلك. وبالنسبة لأكثر غلاة المؤسسة الدينية تشدداً فإن أولئك غير الموحدين وحلفاءهم يشكلون أعداء للإسلام. ومن وجهة نظر مبدأ التوحيد المتشددة أن هذه المجموعات تحيك مؤامرة كبرى لتدمير الإسلام الحقيقي. إن الفكرة السائدة لدى غلاة هذا الفكر هي أن التوحيد مرتبط بالجهاد وبالصراع ضد الوثنية، أحياناً بقوة السلاح وأحياناً أخرى بالإقناع الصارم. وفي أذهان غلاة المؤسسة الدينية تختمر فكرة مؤداها أن القضاء المبرم على الثقافة غير المؤمنة والممارسات السياسية المرتبطة بها في الداخل، وتأييد الحرب ضد أعداء الإسلام في أفغانستان والعراق هما وجهان لعملة واحدة. إن الجهاد ضد الكفر، الذي لا يكل غلاة التشدد ولا يملون من ترديده، هو جهاد أزلي مستمر إلى يوم الحساب عندما ينتصر المؤمنون الحقيقيون ويدمرون فيه المشركين دفعة واحدة وإلى الأبد. والواقع أن مبدأ التوحيد بهذه الطريقة يوفر للمؤسسة الدينية وضعاً سياسياً فريداً، فأعضاؤها يرون في أنفسهم أن لديهم التعليم الديني الكافي للقضاء على الشرك والمحافظة على نقاء المعتقد.[80]

إن تصوير مبدأ التوحيد في أذهان البعض بهذه الطريقة ليس دالاً فقط على تجسيد مبدأ ديني لا يقبل ثقافة الآخر، ولكنه يحول المسألة إلى مبدأ سياسي خطير من شأنه أن يضفي الشرعية على قيام الدولة القمعية. لذلك، فليس من المستغرب أن جناح النخبة السياسية المركزية الذي يقف إلى جانب المؤسسة الدينية المتشددة، في الواقع، مناصر قوي لطروحات التوحيد هذه، ربما دون أن يكون شاعراً بما يدور أو واعياً له تمام الوعي.

وبالرغم من أن بعض قادة هذا الجناح لا يعدون في حياتهم العادية على المستوى الشخصي من "حمائم المساجد"، فإنهم يقفون في هذه المرحلة موقف المدافع عن طروحات الغلاة، لأنهم بموقفهم هذا يفصحون عن معرفتهم بالجانب الذي تقع فيه مصلحتهم الشخصية سياسياً، وذلك كما يفعل أيضاً آخرون لهم مصلحة في بقاء الأوضاع القائمة على ما هي عليه.[81] ويسيطر قادة الجناح الذي يساند المؤسسة الدينية بشكل غير مباشر على هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المثيرة للجدل والمعروف عنها أنها تشكل الشرطة الدينية التي تمثل العصا الغليظة التي تضرب بها المؤسسة الدينية من تعتبرهم خارجين عن الطريق القويم.

وإذا ما كان مبدأ التوحيد هو القطب الأيمن للطيف السياسي السعودي، فإن التقارب بين المسلمين وغير المسلمين يشكل القطب الأيسر. إن مبدأ التقارب يقوم على فكرة العيش المشترك بسلام بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى، وهو يسعى أيضاً إلى توسيع الجسد السياسي للمجتمع عن طريق السماح الشرعي باشتراك الفئات الأخرى التي يعتبر غلاة المؤسسة الدينية أصحابها غير مؤمنين حقيقيين. إن مبدأ التقارب يسقط أهمية الجهاد ضد ما يعرف في الفكر المتطرف بدار الحرب، سامحاً للسعوديين بالعيش بسلام مع أصحاب الملل الأخرى. وباختصار، فإن مبدأ التقارب يقف في مواجهة عقلية الغلو التي يتم تقويتها من قبل مبدأ التوحيد. وهنا أيضاً تنقسم النخبة السياسية المركزية على نفسها؛ فالقسم الذي ينادي بالإصلاح والانفتاح منها يقف مع مبدأ التقارب وينادي أصحابه بالتخفيف من القيود المفروضة على النقاش العلني العام ويدفع باتجاه إصلاحات سياسية ويؤيد العمل على الحد من قوة وسلطة المؤسسة الدينية. وفي هذا السياق يأتي لقاء الملك عبدالله عندما كان ولياً للعهد في عام 2003 بعدد من القادة الليبراليين السعوديين في لقاء مفتوح سمي "بالحوار الوطني".[82] وعملت عريضتان منفصلتان من المطالب على صياغة الطبيعة الحتمية للنقاش الذي دار، هما: وثيقة "الإصلاح الوطني" (يناير 2003) التي وفرت ما يشبه "خريطة طريق" للإصلاحات السياسية المزمعة، ووثيقة "شركاء في الوطن" (إبريل 2003) التي هي عبارة عن مطالبة

من قبل فئة الشيعة بالمزيد من الحريات. وتعرضت الوثيقة الأولى لإجراء انتخابات عامة وتأسيس هيئة قضاء مستقل وطالبت بدور أكبر لمشاركة المرأة في الشؤون العامة، وذلك في الوقت نفسه الذي نادى فيه مقدموها باحترام الشريعة الإسلامية. وبالتأكيد، فإنه ليس في وسع المؤسسة الدينية أن تهدأ حيال هذا النوع من التفاعلات السياسية، فنظرت إلى ما كان يحدث بأنه تحدٍّ سافر لسلطتها ومساس بما تعتبره خطوطاً حُمراً.[83]

تأثير النخبة الدينية على النظام القانوني السعودي

تتمتع المؤسسة الدينية في السعودية من خلال النخبة الدينية باليد الطولى بالنسبة للقانون المعمول به منذ أن تأسست المملكة في صورتها الحالية، وتخضع جميع القوانين لسلطة علماء الدين الذين يرون أن القرآن والسنة هما المصدران الوحيدان للتشريع. ومنذ أن بدأت التغيرات الجذرية تلم بالعالم المعاصر على أثر انتهاء الحرب الباردة، ومن ثم انهيار الاتحاد السوفيتي والنظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية وجمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، بدأت النخبة السياسية المركزية تتحسس طريقها لإدخال إصلاحات سياسية تتساير مع ما يلم بالعالم من تغيرات. وفي هذا السياق هناك مجالان يشكلان قضية خلافية أدت إلى نقاشات حامية الوطيس في أوساط النخبة الدينية والمثقفين من العامة. هذان المجالان هما سن القوانين المدنية والنظام الأساسي للحكم الذي صدر في الأول من مارس 1992 الذي يرى البعض أنه شبه دستور وضعي معاصر للمملكة، وإن لم يتم الإعلان عن ذلك صراحة.[84] ولاشك أن المؤسسة الدينية تعارض سن القوانين الوضعية، وترى أنه لا يوجد دستور للبلاد سوى القرآن. ويشار في هذا الصدد إلى أنه بالنسبة لسن القوانين فإن جزءاً وافراً من المطبق منها، وتقريباً جميع المتعلق منها بالتجارة والجريمة وأحوال الأسرة والوراثة وملكية الأرض وقوانين الإجراءات، ليست مدونة ولكنها مأخوذة مباشرة من الفكر الوهابي القائم على الفقه الحنبلي.

إن ذلك يعتبر شأناً غير عادي خاصة بالنسبة لبلد تبنى في فترة وجيزة العديد من المؤسسات الحديثة ويقوم بإنفاق مبالغ طائلة على التنمية. لذلك، فإن العديد من الجهات

الشعبية ذات المصالح الواسعة، وخاصة رجال الأعمال، عادة ما تنادي بترشيد النظام القانوني. وأخذاً في الحسبان هذا النوع من الضغوط باتجاه التغيير، فقد يبدو من المحير كيف أن السعودية لم تتبنَّ نوعاً من التشريعات الحديثة التي يشيع استخدامها في جميع البلاد المجاورة لها، بما في ذلك الدول الأخرى في مجلس التعاون لدول الخليج العربية وإيران والعراق والأردن واليمن؟ إن الإجابة عن هذا السؤال واضحة، وهي أن المؤسسة الدينية السعودية تركز على أن الشريعة الإسلامية تعارض القوانين الوضعية التي يصيغها البشر، وهي تقول ذلك لأنها تشعر أن الميزان الحالي يميل كثيراً باتجاه القوانين الوضعية والمحاكم اللادينية، الأمر الذي يطال نفوذها وسلطتها. إن أكثر الأمور أصولية وإلحاحاً هو الخلاف القائم ضمن النظام القانوني السعودي منذ قيام المملكة، والذي يدور حول ما إذا كان من الواجب سن القانون الأساسي للمملكة من عدمه.[85]

في معظم الدول الإسلامية الأخرى عادة ما يكون النظام القانوني ذا تشعبين: الأول قائم على القوانين الوضعية التي يسنها البشر، والثاني هو جزء من الشريعة الإسلامية. إن التشعب الأول عادة ما يوجد في صيغ شاملة شبيهة بتلك الموجودة في نظم القوانين المدنية الأوروبية، والثاني في صيغ شرعية إسلامية عادة ما تكون مدونة أيضاً. إن النظام القانوني الوضعي هو الذي يوفر القوانين الأساسية في الوقت الذي تكون فيه الشريعة مصدراً ثانوياً من مصادر التشريع، وتطبق على الأحوال الشخصية وأمور الوراثة دون غيرها. ويوجد تشعب ثنائي مشابه في المؤسسات التي تطبق القانون، كما هو الأمر على سبيل المثال بين وجود محاكم للقوانين الوضعية (محاكم مدنية) ومحاكم شرعية. ولدى السعودية أيضاً نظام قضائي مزدوج، ولكن الأدوار النسبية لكلا الجانبين عكسية، فالمحتوى الإسلامي للنظام القضائي يعتبر أساسياً ومسيطراً. وعلى الجانب الآخر يعتبر القانون الوضعي خاضعاً، سواء كان ذلك فيما يخص التطبيق والممارسة أو النطاق. إن القانون الوضعي السعودي يتكون من مراسيم تسمى "النظم" يصدرها الملك بناءً على مشورة من مجلس الوزراء، وفي الآونة الأخيرة بناءً على مجلس الشورى أيضاً، وذلك تحت غطاء من سلطة السياسة الشرعية. إن سلطة الملك في التشريع محصورة في تلك القوانين التي توجد حاجة

إليها لكي تحل بدلاً من الفقه لتسيير الصالح العام، وفي الحالات التي لا تتعارض فيها القوانين الموضوعة مع أي نص واضح من نصوص الشريعة.[86]

لقد مورست تلك السلطة من قبل الملك على جوانب بعينها فقط، لكي يتم من خلالها معالجة المشاكل التي تنشأ في الزمن المعاصر ولا توجد نصوص شرعية واضحة لمعالجتها؛ كقوانين الهجرة والجنسية والجمارك والعلامات التجارية والمرور والطيران والمخدرات. إن النظم التي يصدرها الملك تعتبر ذات نطاق ضيق مقارنة بالقوانين الوضعية التي تسن في الدول الأخرى. ولكي تتساير الأمور مع النظم الصادرة فإن الملك يقوم أيضاً بإيجاد هيئات قضائية متخصصة. أما بالنسبة للجانب من النظام القانوني القائم على الشريعة الإسلامية فلأن جوانب الشريعة غير مؤطرة في صيغ قانونية مكتوبة، ولأن المؤسسة الدينية من قضاة وعلماء دين ينتمون إلى المذهب الحنبلي ويلتزمون بنظرة ضيقة النطاق للشريعة، فإن القوانين يتم تحديدها من قبل القضاة الشرعيين. ووفقاً للأعراف المعمول بها، فإن القاضي مطلوب منه أيضاً أن يتشاور مع علماء دين وقضاة آخرين. لذلك يمكن القول بأن القضاة وفقهاء الدين في السعودية هم المشرِّعون الحقيقيون، نظراً لكونهم المحددين لماهية القوانين الخاصة بالفقه التطبيقي.[87]

إن النظام القانوني السعودي يكشف عن الجوانب السلبية والإيجابية للنظرة الضيقة في صنع القوانين؛ فهو ينقل سلطة التشريع ذات الأهمية القصوى بعيداً عن يد النخبة السياسية الحاكمة ويفوضها إلى فئة اجتماعية متخصصة في شؤون الدين الإسلامي وتعتمد سمعتها ومكانتها الاجتماعية على احترام الناس لها. ولأن الشريعة هي القانون الأساسي ولها ولاية على كل قانون وضعي لا يتماشى معها، فإن كل قاضٍ شرعي متنفذ (أو حتى كل هيئة قضائية عادية)، من الناحية النظرية على الأقل، يعتبر إلى درجة معينة محكمة دستورية بحد ذاته قادراً على مراقبة سلطة الدولة. أما بالنسبة لسلبياتها فتوجد مخاطر من وجود أهواء قضائية غير مكبوحة تظهر في أوساط بعض القضاة ينتج عنها إضرار بمصالح العامة. وتوجد مخاطر أيضاً في العمل بمنهج غير نظامي تجاه المشاكل القانونية

بحيث يتم التعامل معها بشكل متنافر وحلها عشوائياً دون وجود خطة عامة وتناغم عند القيام بذلك. وهي أيضاً تضعف حظوظ النظم الدفاعية في مواجهة القضاة فيما يتعلق بالجوانب السلبية هذه. ولكي يتم الحفاظ على استقرار النظام، فإن القضاة السعوديين يقومون عادة بالتخفيف من طبيعة النظام القضائي في الممارسة العملية، ولكن ليس بالنسبة للنظرية الخاصة بالفقه الإسلامي والشريعة. إنهم في الواقع لا يقومون بتحديد القانون بطريقة ضيقة صارمة، فكل حالة يتم النظر فيها وفقاً للنصوص الواضحة؛ أي إنهم في الواقع واضحون في تصرفهم، وفي أغلب الحالات يقومون بتطبيق المبادئ الوهابية وفقاً للمذهب الحنبلي، وعندما يقومون في حالات نادرة بالابتعاد عن ذلك فإنهم يفعلونه بشكل جماعي.[88] إن تكييفهم لأفعالهم يتم تحقيقه بوسائل غير قائمة على مبدأ محدد، فهم يحصلون على تعليم متماثل يؤطر جميع العلماء وفقاً لأحكام وطرائق المذهب الحنبلي الذي اعتمده محمد بن عبدالوهاب في صياغة فكره، وهم مخلصون جداً لبعضهم بعضاً كجماعة، ويتشاورون فيما بينهم بكثافة، ويحترمون كبار العلماء الذين تعتبر فتاواهم بمنزلة القانون والرأي القاطع، ومطيعون جداً للآراء التي تصدر عن محاكم الاستئناف، التي وإن كانت غير ملزمة رسمياً فإنها تصبح دليلاً وهادياً للمحاكم الأقل درجة منها. ومن جانب آخر، فإن لهذه الوسائل جوانبها السلبية الخاصة بها؛ فهي تحيل النخبة الدينية والقضاة إلى مجموعة متماسكة ومحافظة بشدة تخضع بشكل كامل لآراء أعضائها وقادتها الأكبر سناً، وتقوم بشكل متكرر بتعريف التطورات القانونية وفقاً لاستمرارية نفوذها الخاص.[89]

وإذا ما أراد النظام القانوني والقضائي السعودي لنفسه أن يصبح قادراً على التعامل بقدر كافٍ مع الحاجات المعاصرة للتفاعلات الحادثة فإن أمامه ثلاثة خيارات: الخيار الأول، هو القيام بتدوين القوانين في نصوص واضحة، الأمر الذي يعني القيام بحصر وظيفة التشريع في يد الملك وسلطته السياسية، وهو ما يعني في المحصلة النهائية حذف وسيلة رقابة دستورية مهمة على سلطة النخبة السياسية المركزية. وهنا فإن القضاة يعارضون ذلك بحجة أن من شأنه أن يؤدي إلى فقدانهم استقلاليتهم ومركزهم الاجتماعي المرموق. وبرغم أن المراقبين من الخارج قد ينظرون إلى أن صياغة القوانين في نصوص ثابتة

وواضحة يعد أمراً حميداً للمجتمع والنظام السعودي وخطوة صائبة باتجاه الترشيد العقلاني وحكم القانون، فإن الأمر بعيد عن أن يكون كذلك بكامل علاته. فالحالة السعودية يجب النظر إليها من منظور خاص بها، وليس من الحكمة في شيء الجزم بأن التشريعات والقوانين التي تسن للمجتمعات الغربية وتتعامل مع بيئتها الخاصة هي بالضرورة أمر في صالح البيئة السعودية المحافظة. ويجب ألا ينسى الباحث أيضاً أن سن القوانين الوضعية في النظم الديمقراطية يتم في محتوى سياسي يوجد فيه فصل تام بين صلاحيات السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، وقبول تام بحكم القانون الوضعي. وإلى الآن، فإن هذا الخيار غير قابل للأخذ به في الحالة السعودية بسبب معارضة المؤسسة الدينية له بشكل قوي وشبه كامل.[90]

والخيار الثاني، هو أن يتم استغلال الوسائل التشريعية المعمول بها حالياً لكي تتعامل بنجاح مع الحاجات المعاصرة. إن مبدأ الاجتهاد مدعوم بترابط نظام النخبة الدينية كما شرحناه عند الحديث عن الخضوع الطوعي لعلماء الدين لكبار أعضاء النخبة الدينية والمحاكم الأعلى درجة. ويعني ذلك أن علماء الدين يستطيعون القيام بالتشريع الفعال بغض النظر عن وجود تشريعات بديلة يسنها الملك. ويوفر القانون المقارن قياسات تمثيلية وتشابهات جزئية وتناظرات وظيفية تعطي دلالات على كيفية إمكان تحقيق ذلك، عن طريق الاستعانة بالقوانين التي يصنعها القضاة في النظام القانوني العام، والرسائل العلمية أو الأبحاث الرصينة حول النظم القانونية المدنية، أو ما يطرحه خبراء المعاهد القانونية حول قوانين وتشريعات الدول المتقدمة في هذه المجالات.[91] ولكن يبدو أن غلاة علماء الدين المحافظين غير راغبين في تولي هذه المهمة. ويتضح ذلك من سلبيتهم تجاه قوانين المعاملات التجارية والمصارف، وهي موضوعات تقع - وفقاً للأدبيات السعودية - ضمن سلطتهم. وبعد مدة طويلة من تعمدهم تجاهل الحاجة إلى القيام باجتهادات تعكس تطور المملكة، عادة ما يوافق علماء الدين على تحويل مثل هذه التشريعات إلى هيئة المظالم، وهي محكمة إدارية يقوم عملها بالاعتماد على السوابق الموغلة في القدم. وحتى ضمن هذه

المحكمة تبقى القوانين من هذا النوع من اهتمامات القضاة كأفراد مدربين في العلوم الشرعية مع ظهور نتائج مازالت بعيدة عن إرضاء طموحات رجال الأعمال.[92]

أما البديل التشريعي الثالث فهو افتراض نظري، ولكنه يبقى أمراً يمكن الاستفادة منه كدليل يهتدى به. إن سلبية علماء الدين تجاه النظام القانوني والقضائي ربما تتغير إذا ما افترض السعوديون العاديون بأنفسهم أن الحقوق والواجبات الفردية محدودة النطاق، وتم تكييفها بهذا الشكل والدفاع عنها من قبل ابن تيمية ومن جاء من بعده من رموز الفكر السلفي. وإذا طالبت العامة السعودية بأن يقوم علماء الدين ليس بإعلامهم فقط بقواعد الفقه التي تطبق على شؤونهم الدنيوية، بل بإقناعهم أيضاً بأن تلك القواعد شرعية إسلامياً ومناسبة عملياً، فإن علماء الدين قد يصبحون مضطرين لتطوير القانون الذي توجد حاجة إليه في العديد من مناحي الحياة؛ كقانون التجارة، والتشاور مع الخبراء المتخصصين من خارج النخبة الدينية في المجالات المعنية، وعندها يمكن تقنين المخرجات القانونية عبر المؤسسة الدينية وتفرعاتها. إن حاجة العامة المسلمة القوية، سواء كان ذلك في السعودية أو في غيرها من بلاد المسلمين، إلى حلول إسلامية في مجالات التجارة والبنوك والمال والأعمال يقوم بتشجيع ذلك النوع من التعاون المفتوح بين العامة والمتخصصين من أفرادها وعلماء النخبة الدينية.[93]

وحينما تتم المناداة إلى قيام تعاون من هذا القبيل حول القوانين الجديدة فربما تفضل الحكومة ذلك وتطرح الأمر على العامة للنقاش، مادام يخلق الأمل في حل مشكلة سن القوانين من جانب، ورفع الضغوط المتزايدة عليها لإدخال المزيد من المشاركة وأسلمة الحياة العامة. ومن دون شك، فإن النخبة السياسية المركزية ستقوم بذلك في حالة واحدة فقط؛ هي إذا ما بقي الحوار حول جميع المسائل المطروحة على هذه الصعد مسؤولاً وعملياً ومبتعداً عن الخوض في القضايا السياسية الحساسة. وإذا حدث في ظل تلك الظروف أن رفضت النخبة الدينية أو المؤسسة الدينية برمتها أن تقابل ذلك التحدي فإنها تكون بذلك كمن يتخلى عن دوره الطليعي كممثل لمصالح الأمة.[94]

أما بالنسبة للنظام الأساسي للحكم فإنها المرة الأولى التي يصدر فيها شيء من هذا القبيل، وهو مدون تدويناً قانونياً واضحاً. لقد جاء إصدار تلك الوثيقة بعد صخب دار في المملكة خلال الفترة التي كانت فيها المنطقة تشهد نتائج وتداعيات حرب تحرير الكويت. وجاء ذلك الصخب نتيجة للإحراج والإحباط الذي تسببت فيه دعوة الجيوش الأجنبية لمواجهة الاعتداءات التي قام بها النظام العراقي السابق ضد جيرانه وغزوه الكويت. والدليل على تلك الإحباطات والإحراج جاء في ظاهرة العرائض التي تقدم بها عديد من المثقفين والمتنفذين من المواطنين إلى الملك، والتي كان معظمها يعكس عدم الارتياح من الطريقة التي كانت تدار بها تداعيات الأحداث. لقد تقدم بأحد تلك العرائض (العريضة المدنية في ديسمبر 1990) مجموعة من رجال الأعمال والتكنوقراط الذين طالبوا بإنشاء مجلس تشريعي وإصلاح نظم القانون المدني والحد من الفساد والامتيازات الخاصة.[95]

وبرغم أن تلك العريضة كانت تاريخية فإن وميضها خبا حين ظهرت عريضة أخرى موقعة من قبل بعض أهم أعضاء النخبة الدينية وأكثرهم نفوذاً إلى جانب آخرين من أعضاء تلك النخبة، والتي طالبت بالعديد من المواضيع المحددة؛ فأولاً طالبت بإنشاء مجلس للشورى يتخذ القرارات حول الشؤون الداخلية والخارجية، وأن يكون عدد من أعضائه من بين أولئك المواطنين الذين يحوزون تخصصات مهنية في كافة المجالات والمشهود لهم بالكفاءة والنزاهة والإخلاص، وأن يكونوا مستقلين وبعيدين عن كافة الضغوط التي من شأنها أن تؤثر في عملهم المباشر داخل المجلس أو على المجلس بشكل عام. ثانياً، طالبت العريضة بمراجعة وصياغة جميع القواعد واللوائح والأنظمة التي تصدرها الدولة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو إدارية، وذلك وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، وبالتالي إلغاء كافة النصوص القائمة التي تتعارض مع تلك الأحكام، وأن يتم ذلك من خلال تشكيل لجنة شرعية موثوق بها وقادرة على إنجاز المهمة. ثالثاً، أن يؤخذ بمبدأ عدالة توزيع الثروة العامة بين كافة أعضاء المجتمع على اختلاف فئاتهم وطبقاتهم وانتماءاتهم وخلفياتهم الاجتماعية. رابعاً، توحيد المؤسسات القانونية والقضائية ومنحها كامل الحرية والاستقلال الحقيقي. خامساً، ضمان حقوق الأفراد والمجتمع ورفع القيود الواقعة على البشر وحقوقهم،

ضماناً لكرامتهم وإنسانيتهم من المساس بها، وذلك وفقاً لما تمليه الشريعة من أحكام بهذا الصدد.[96] إن هذه العريضة غير عادية من حيث كونها خليطاً من أهداف تخص المستوى المؤسسي للنخبة الدينية، فهي تؤكد على أن استقلالية القضاء أمر واجب، وتدعو إلى حل الخلاف بين القوانين الوضعية والشريعة، وتقوية دور المؤسسة الدينية القضائي. وأيضاً فإن في هذه العريضة جانباً يتعلق بالتطلعات الاجتماعية والسياسية للمجتمع.

وبالإضافة إلى ذلك خرجت في الساحة السياسية السعودية عرائض أخرى في تلك الفترة، قدمت واحدة منها من قبل علماء دين معارضين. ولكن المؤسسة الدينية ممثلة في قادة النخبة الدينية تراجعت عن تأييدها إصدار المزيد من العرائض المشابهة، وانتقدت المتقدمين بها والمشاركين في التوقيع عليها، منهين بذلك فترة تحالفت فيها النخب الدينية والمثقفة ونخبة ورجال الأعمال في مطالبها. وربما يكون ذلك التحالف هو السبب في إقدام النخبة السياسية المركزية على إصدار النظام الأساسي للحكم عام 1992، موفية بذلك وعوداً قطعتها على نفسها في وقت سابق.[97]

إن النظام الأساسي للحكم يعطي العديد من التنازلات لرجال المؤسسة الدينية الذين يقال إنهم وافقوا على محتواه الذي يتبنى معظم أفكارهم. والأمر الأكثر أهمية أنه يعكس النظرة الضيقة لمصادر القانون؛ فالشريعة تبقى متفوقة على أي تشريع وضعي آخر. لذلك فإن ما تم تبنيه من قبل النظام الأساسي يشير إلى أن دستور البلاد الحقيقي هو القرآن والسنة كما ورد في المادة الأولى منه، وهي أمور كما تقول المادة السابعة يجب أن تبقى أعلى مرتبة وتسود على هذا النظام الأساسي وجميع أنظمة الدولة الأخرى. وتشير المادتان 46 و48 إلى أن استقلالية القضاء مضمونة ومصونة، وأن القضاء ملزم فقط بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية كما وردت في الكتاب والسنة، وأن يحرص القضاء على ألا تكون النظم التي يصدرها الملك متناقضة مع القرآن والسنة. وعلى النقيض من ذلك تشير المادة 55 إلى أن سلطة الملك تنحصر في السياسة الشرعية، وهو يمارس حكم الأمة وفقاً للشريعة الإسلامية. وتنص المادة 67 على أن سلطة الدولة التشريعية تنحصر في الأمور التي تحقق رفاهية الأمة

وتبعد الضرر عن شؤون الدولة وفقاً للأحكام العامة للشريعة الإسلامية، ما يعني أن علماء الدين لايمكن لهم أن يكونوا في موقف المعترض على أي من تلك النصوص.[98]

ويعترف النظام الأساسي بشكل فضفاض بالحقوق السياسية التي نادت بها العرائض المقدمة التي أشرنا إليها، ولكنه لا يقدم نصوصاً واضحة لتطبيقها؛ فهو يقول في المادة 26 مثلاً إن على الدولة أن تصون حقوق الإنسان وفقاً للشريعة الإسلامية، ويقول في المواد 2 و27 و40 إن الدولة تضمن حرمة المنازل وحرية الاتصال والحق في عدم تعرض المواطنين للحجز الاحتياطي، وتضمن حقوقاً اجتماعية واقتصادية للأفراد. ويلاحظ أنه لم تتم الإشارة إلى عدد آخر من الحقوق؛ كالحق في عدم التمييز بين الرجل والمرأة، والحق في حرية المعتقد، وتكوين التجمعات. إن الحقوق المنصوص عليها في النظام الأساسي لم يتم توفير أي وسائل عملية لتنفيذها تفوق ما هو موجود من صلاحيات للمحاكم والقوانين السارية فعلاً. وبهذا الشكل؛ فإن النظام الأساسي لا يشكل من ناحية قانونية فعلية سوى عبارات تفصح عن مشيئة الملك وشعبه في التغيير، ولا يشكل أساساً لدستور جديد للمملكة.[99]

وعند الحديث عن قانون مجلس الشورى المرتبط بالنظام الأساسي الجديد يلاحظ أنه أوجد في بداية الأمر مجلساً يتكون من ستين عضواً يتم تنصيبهم جميعاً بالتعيين من قبل الملك لولاية مدتها أربع سنوات. إن سلطات المجلس تشمل اقتراح مشاريع القوانين وتفسير النظم التي تصدرها الحكومة ومراجعة جميع النظم والمذكرات والمعاهدات الدولية وخطط التنمية قبل أن يتم العمل بها، ويطلب المجلس حضور الوزراء جلساته، كما يطلب ما تحتفظ به الحكومة من معلومات يحتاجها في عمله. ويجب تقديم قرارات مجلس الشورى إلى رئيس مجلس الوزراء، الذي هو الملك، الذي يحيلها بدوره إلى مجلس الوزراء للنظر فيها ومناقشتها. وإذا ما اتفق المجلسان عليها تصبح القرارات نهائية بعد التصديق عليها من قبل الملك. وإذا لم يتفقا فإنه يصبح عندئذ من حق الملك أن يقرر ما يراه مناسباً. ويتيح القانون الأساسي للملك أن يفض تشكيل المجلس، وأن يعيد تشكيله كما يشاء.[100]

وفي هذه المرحلة من النقاش يطرح سؤال مهم: هل يوجد خلاف بين الضمانات التي منحت للنظام القانوني القائم والمهيمن عليه من قبل المؤسسة الدينية ونخبتها وبين الحقوق الممنوحة للمواطنين العاديين؟ يمكن القول إجمالاً بأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل، فالنظام الأساسي يعكس النظام القانوني الإسلامي كما يتم فهمه بشكل ضيق ومحافظ؛ فعلى سبيل المثال لأن الفقه القديم لا يحتوي على أحكام إيجابية ذات قوة مؤثرة بالنسبة لمسألة الشورى، فإن النظرية منقسمة على نفسها بين ما إذا كان الملك ملزماً باتباع ما يشور به عليه مجلس الشورى (بمعنى أن الشورى مُلزمة)، أو أن يتخذ الإجراءات التي يعتقد بصوابها بعيداً عن مشورة المجلس (بمعنى أن الشورى مُعْلمة فقط). ومن وجهة نظر أخرى يمكن الإشارة إلى نتائج جديدة تمخضت عن هذه الإشكالية: فأولاً، تشكل العرائض التي قُدمت إلى الملك من قبل النخبة الدينية مؤشراً قوياً على أن منظور المؤسسة الدينية الضيق إلى مصدر القانون ربما يتعاطف جزئياً ومن زاوية معينة مع برنامج الإصلاح السياسي والإداري الذي تنادي به فئة رجال الأعمال المتحالفة مع التكنوقراط.[101]

إن علماء الدين المعارضين والنشطاء الإسلاميين الآخرين يشكلون في هذه المرحلة أكثر الأصوات علواً في انتقاد الأوضاع القائمة في المملكة. وربما يمكن لأعضاء النخبة الدينية ورجال القضاء ومتخذي القرار الآخرين في السعودية أن يستمدوا الشجاعة من النظام الأساسي لمعارضة الهجمات ضد الحقوق على أرضية من الشريعة الإسلامية. ولكن من وجهة نظر أخرى، فإن سلسلة الأحداث العرضية التي ظهرت في سياق النظام الأساسي توضح كيف أن برنامجاً تمت بلورته ببطء من قبل المؤسسة الدينية ربما يصبح غير مناسب لحماية حقوق الأفراد. إن النخبة الدينية المتحالفة مع النخبة السياسية المركزية ربما لا تستطيع أن تصمد إلى ما وراء المدى الذي تحافظ من خلاله على امتيازاتها التقليدية؛ وذلك لأن محتوى وتاريخ تطبيق الشريعة يشجع النخبة الدينية على تقوية سلطتها الخاصة كأفضل حامٍ لحقوق الأفراد، وألا تقبل بأقل من ذلك.[102]

الفصل السابع

التجربة السودانية في الاستخدام السياسي للإسلام

من بين الدول العربية تعد حالة السودان في الاستخدام السياسي للإسلام فريدة من نوعها؛ ففي الوقت الذي ينزلق فيه العديد من البلاد العربية على المستوى الشعبي قسراً نحو التطرف والتشدد على أسس دينية رغماً عن حكوماتها، يلاحظ أن السودان اختار طواعية هذا الطريق. ورغم ذلك، فإن الطريق لم تكن معبدة وسهلة، والدليل على ذلك أن الحكومة التي أعلنت عن نفسها بأنها إسلامية لم تتمكن طوال المدة التي انقضت منذ انقلاب عام 1989 وحتى عقد اتفاق السلام مع جون قرنق عام 2005، من أن تُدخِل إلى النظام المؤسسات التي تدل على أن حكومة إسلامية حقيقية قامت في البلاد وتعمل وفقاً للفكر الإسلامي. إن ما حدث هو قيام مؤسسات تعكس بشكل واضح وجود نظام سياسي عسكري استبدادي، بالرغم من أن حكام السودان منذ عام 1989 يصرون على القول بأن نظام حكمهم إسلامي أصيل، ومهما حاول المعارضون له أن يفعلوا فإنهم لن يتمكنوا من القضاء على طبيعته الإسلامية.[1]

إن السودان كيان سياسي مستقل، لكنه في الوقت نفسه بعيد عن أن يكون حاوياً على أمة متماسكة، وهو إن يكن يمثل دولة وطنية نالت استقلالها عام 1956، فإنه لم يفصح حتى الآن عن وجود أمة قائمة تجتمع تحت مظلتها جميع الأجناس والأعراق التي تقطن البلد، وتُجمع على وجود وطن واحد يشملهم جميعاً. يعد السودان من البلدان الفقيرة رغم جميع الأحاديث التي تفصح عن أنه يعوم على بحر من النفط الخام وربما الغاز الطبيعي، وهو يقطنه ما يقارب 30 مليون نسمة يتحدثون حوالي مئة لغة مختلفة، ويتفرق سكانه إلى جماعات عرقية ودينية وثقافية وإثنية متعددة، تشكل كل واحدة منها جزءاً محدداً من مجموع الكثافة السكانية. ويضاف إلى ذلك أيضاً أن تلك الجماعات والأعراق ذات

ارتباطات أضيق تتمحور حول الولاءات الإقليمية والقبلية المنفصلة بعضها عن بعض. وأكثر الجماعات وضوحاً من حيث التميز عن بقية الجماعات الأخرى هم سكان الشمال الذي تقطنه أغلبية ذات ثقافة عربية، ويقابله جنوب السودان الذي يرتبط كلية بحضارة إفريقيا السوداء. وبالرغم من هذا التنوع العميق الجذور فإن النظام القائم الذي كان يسيطر عليه الشماليون قبل اتفاق عام 2005 مع الجنوبيين قرر بشكل ليس له أسس واضحة أو حتى منطقية بأن الطريقة الوحيدة لوحدة القطر السياسية هي إقامة حكومة إسلامية رغم معارضة العديد من الفئات السودانية بمن فيهم العديد من الشماليين، فضلاً عن الجنوبيين الذين عارضوا الفكرة جملة وتفصيلاً منذ أن تم إطلاقها. والغريب في الأمر أن نظام الحكم الإسلامي لم يكن يريد للشعب السوداني كافة أن يتعبد وفقاً لتعاليم الإسلام، ولكنه عوضاً عن ذلك طلب منهم أن يخضعوا للإسلام كأيديولوجية سياسية. لذلك، فإن السودان دخل في فترة ما في عملية أسلمة سياسية قسرية شملت كافة فصائل الشعب السوداني.[2]

لقد تخيل انقلابيو عام 1989 أنفسهم بأنهم ثوريون وأن الحكومة الإسلامية التي أعلنوا عنها بقرار منهم هي حكومة ثورية، وعليه، وعلى ما درج عليه الثوريون من عادة، فإن أصحاب النظام نظروا إلى حركتهم بأنها ستكون ذات تأثير ليس على السودان فقط بل على "العالم الإسلامي" برمته. والواقع أن ادعاءً من هذا القبيل بجعل السودان مركزاً للإسلام السياسي ليس شأناً جديداً عليه، فقد كان السودان مهداً لثورة محمد أحمد المهدي التي وقعت في الفترة ما بين 1881 و1885، والتي نتج عنها تأسيس دولة إسلامية مستقلة تحت حكم وريث محمد المهدي، الخليفة عبدالله بن أحمد التعايشي، التي استمرت إلى أن أسقطها الجيش الإنجليزي-المصري في معركة أم درمان الشهيرة (معركة كرري) عام 1898. إن الدولة المهدية -كما كانت تعرف- نظرت إلى نفسها على أنها قوة لتنقية العالم الإسلامي مما لحق به من دمار ما بعد القرون الوسطى، وسعت في سياق ذلك لغزو مصر دون نجاح، بالإضافة إلى محاربة جارتها المسيحية، الحبشة. والنظام الحاكم في السودان منذ عام 1989 يعي تلك الحقبة من تاريخ السودان، فسعى نتيجة لذلك للحصول على تقدير

واحترام الدولة المهدية لذاتها، وبالتأكيد ليس دون أن يتعرض للانتقاد من العديد من السودانيين المعارضين له،[3] فما هي تلك الدولة الإسلامية المهدية، وما الذي حققته، وماذا كان مصيرها؟

الدولة المهدية كتجربة أولى في الاستخدام السياسي للإسلام

في الوقت الذي ظهر فيه العديد من الحركات الإسلامية المتشددة في القرن التاسع عشر التي قدمت أمثلة متقدمة لما كان حاصلاً في العالم العربي في تلك المرحلة، كانت أكثر الحالات التي تفصح عن ذلك بوضوح حالة محمد أحمد في السودان الذي قال عن نفسه بأنه هو المهدي المنتظر. وادعى محمد أحمد بأن مهمته هي إقامة مجتمع إسلامي أكثر نقاءً عن طريق الحد من البدع التي جلبها الأجانب معهم إلى بلاد المسلمين. لقد كان محمد أحمد رافضاً للممارسات الفاسدة التي يقوم بها الحكام الأتراك-المصريون، ثم بعد ذلك حارب البريطانيين، ولكنه في الوقت نفسه كان متقبلاً للعلوم الحديثة وداعياً إلى استخدامها، وخاصة على الصعيد العسكري. وبالإضافة إلى أنه كان يوصف بشكل متكرر بأنه معارض للحكم الأجنبي للسودان، ومعادٍ للتدخل الأجنبي في شؤون العالم الإسلامي، فقد كان أيضاً معارضاً لعادات دينية محلية معينة، ومارس الاجتهاد، وقام بطرق أخرى بإعادة استخدام نموذج محمد بن عبدالوهاب في العودة إلى الإسلام الصحيح. ورغم أنه أضفى على نفسه هالة خاصة عبر الادعاء بأنه هو المهدي المنتظر، فإنه يبقى مصنفاً بشكل كامل ضمن تراث الأصولية السنية.[4]

وبالرغم من أن محمد أحمد توفي عام 1885، فإنه أقام دولة استمرت مدة ثلاثة عشر عاماً بعد وفاته، حيث انهارت عام 1898 على إثر الغزو الذي شنته القوات البريطانية المصرية المشتركة على السودان. ويمكن القول إجمالاً بأن الحركة المهدية بقيت قوة مهمة في المجتمع السوداني منذ أن قامت، واستمرت تلك الأهمية طوال القرن العشرين. ففي الأربعينيات من القرن الماضي أصبحت الحركة القاعدة التي قام عليها أحد أهم الأحزاب السودانية، وهو حزب الأمة، وتبوأ أحد أحفاد محمد أحمد وهو الصادق المهدي منصب

رئيس وزراء السودان خلال ستينيات وثمانينيات القرن العشرين على التوالي. ويرى بعض الدارسين للشأن السياسي السوداني في العصر الحديث بأن الفاعلية السياسية للحركة المهدية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين زودت المثقفين المسلمين عبر العالم الإسلامي بمثال عملي للنشاط السياسي الإسلامي.[5] وفي هذه الحالة تفوق الصراع من أجل تحرير المجتمع المحلي من القوة الأجنبية على التعاليم الخاصة وفكر القائد. وخلال القرن العشرين تم الاحتفاظ بذكريات القادة الأصوليين أو تم بعثها في محتوى هوية وطنية تنمو، وضمن الجهود الخاصة بإقامة الدولة الوطنية المستقلة. واستناداً إلى ذلك يمكن القول بأن الدولة التي أنشأها محمد أحمد أصبح ينظر إليها ليس كدولة إسلامية أصولية فعالة ولكن على أنها أول دولة سودانية مستقلة في العصر الحديث. ولأن الأولوية الأولى لدى مسلمي القرن التاسع عشر كانت حماية المجتمع الإسلامي من حكم الأجانب غير المسلمين، عوضاً عن إعادة البناء الاجتماعية الأخلاقية للمجتمع الإسلامي، فإن التوجه نحو الوطنية أثّر في التوجه الإسلامي وقلل من ضرورة تقوية البعد السياسي للبرنامج الإسلامي. لقد بدأ التركيز الإسلامي في الابتعاد عن إصلاح الممارسات الدينية إلى بناء الهوية المجتمعية والدفاع عنها؛ فعلى سبيل المثال أخذ الرجوع إلى فكر ابن تيمية وكتاباته حول تنقية معتقدات الإسلام وشعائره من أفكار أهل الملل والمذاهب المختلفة يقل في صالح الرجوع إلى فكره فيما يخص تحليله للقضايا التي أثيرت نتيجة لاحتلال أراضي المسلمين من قبل غير المسلمين خلال غزو الصليبيين والمغول لها، حيث تضمن ذلك التحليل تفسيراً موسعاً لمقولة الجهاد.[6] وكما فعل محمد بن عبدالوهاب في نجد من قبل، بدأ محمد أحمد في إطلاق دعوته الجديدة إلى الجهاد استناداً إلى فكر ابن تيمية.

كان محمد أحمد بن عبدالله، مؤسس الحركة المهدية، الابن الثاني لصانع سفن، وقام بإطلاق مقولة جديدة حول نسبه رابطاً إياه بآل البيت، ثم أطلق على نفسه لقب المهدي المنتظر. وبهذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن فكرة المهدي المنتظر هذه غير موثوق بصحتها خاصة لدى أصحاب الفكر السني الأصولي، وذلك لأنه لا يوجد دليل مؤيد لها، سواء كان ذلك في القرآن أو السنة فيما ورد من أحاديث الرسول ﷺ في صحيحي البخاري

ومسلم.[7] وأيضاً، فإن من الصعب النظر إلى دعوة المهدي إلى الجهاد على أنها دعوة إسلامية خالصة تخلو من الهدف السياسي الشخصي. ويعود السبب في ذلك إلى أنه في سبيل حشد الدعم المطلوب حاول إيهام العامة بأن الولاء لتعاليمه كان ضرورياً بالنسبة للإيمان الحقيقي، إلى درجة أنه كان مستعداً لإدخال تعديلات على أركان الإسلام الخمسة، وعلى جزء من محتوى الشهادة. وبالنسبة للشهادة بالتحديد كان المهدي قد أضاف للشق الثاني منها عبارة «وأن محمد أحمد المهدي خليفة رسول الله». أما بالنسبة لأركان الإسلام الخمسة فإن الجهاد حل محل الحج على أنه واجب ملزم للمؤمنين. ويضاف إلى ذلك أن الزكاة التي يخرجها المسلمون بمحض إرادتهم طواعية وبالطريقة والقدر الذي يرونه متوافقاً مع النسبة المحددة التي يفرضها عليهم الشرع، تحولت إلى ضريبة واجبة تقوم بحسابها الدولة وتدفع قسراً إلى الدولة المهدية.[8] لذلك، فإن المسلمين التقليديين قاموا بإدانة الحركة المهدية، وسعوا إلى دحض ادعاءات المهدي. لقد نظر علماء الدين المسلمون التقليديون إلى المهدي وأتباعه على أنهم متمردون على السلطة الشرعية للخليفة العثماني، لذلك أصدروا فتاواهم بأن القتال ضدهم مشروع.[9]

وبالرجوع إلى البدايات الأولى لظهور محمد أحمد كرجل دين، يتضح بأنه كان صوفياً بارزاً تم إعلانه شيخاً للطريقة السمانية من طرق الصوفية في عام 1868. ومن ذلك الوقت بدأ في جمع المريدين والأتباع حول نفسه، وجعل البيعة له رابطاً بينهم. لقد كان معظم أولئك الأتباع والمريدين ملتزمين بفكرة تطهير هذا العالم من الشهوات والفساد، بالإضافة إلى التزامهم ورغبتهم في محاربة الأتراك العثمانيين. وأصبحت هضبة قادر، من أعمال بلاد النوبة، المقر الرئيسي لبداية المهدي السرية، قبل أن يخرج معلناً على الملأ جهاراً بأنه المهدي المنتظر عام 1881. وما إن أعلن الجهاد عام 1882 حتى تزامن ذلك مع تحقيق نجاح عسكري. وعليه، فإن الحملة الدعائية دشنت بالحديث عن النصر الذي تحقق، الأمر الذي جلب المزيد من التأييد والأنصار للحركة وصاحبها. لقد بلغ الجهاد ذروته عندما وصلت جيوش المهدي المسماة بالأنصار إلى مشارف الخرطوم عام 1884. وبحلول يناير 1885 سقطت الخرطوم في يد المهدي بعد معركة قتل فيها قائد القوات المدافعة عن المدينة.[10]

وليس من الممكن معرفة الأهداف المحددة التي كان المهدي سيقوم بتنفيذها، وذلك لأنه بعد ستة أشهر من دخول الخرطوم توفي بسبب حمى قاتلة أصابته. وربما كان ضمن خططه فتح كافة أراضي السودان ثم غزو مصر فالجزيرة العربية فبلاد الشام ثم الأستانة.[11] وعلى أية حال، فإن شخصاً يدعى عبدالله بن محمد التعايشي تولى زمام قيادة الحركة المهدية. ومن اللافت للنظر أن قصة إعلان محمد أحمد عن نفسه بأنه هو المهدي المنتظر لم تعلن على الملأ في بداية الأمر، وتقول قصة ليس من الممكن إثباتها تجريبياً بأن ذلك لم يحدث إلى أن أغمي على عبدالله بن محمد مرتين في حضرة محمد أحمد، وقام فيهما بتحيته على أنه هو المهدي المنتظر. وبغض النظر عن صحة هذه الرواية من عدمها، فإن عبدالله بن محمد خلف محمد أحمد وقاد جيوش المهدية التي شنت الحرب ضد الحبشة ودارفور وتمركزت على الحدود المصرية. وفي أغسطس 1889 دشنت جيوش المهدية حملتها التي طال انتظارها على مصر محاولة غزوها، ولكنها سحقت في معركة توشكى الشهيرة،[12] وكان لتلك الهزيمة تداعيات كارثية على الدولة المهدية ذاتها.

نستخلص من ذلك أن الدولة المهدية فشلت في التوسع كما كان مؤسسوها يطمحون أو حتى يتوقعون، وعوضاً عن ذلك تراجعت إلى مواقعها الأولى وأصبحت منشغلة بمشاكلها الداخلية الخاصة بغياب النظام والاستقرار. وبطبيعة الحال، فإنها وقعت ضحية هزيمة دموية أوقعتها بها القوات التي كان يقودها اللورد كتشنر في معركة كرري قرب أم درمان في سبتمبر 1898. لقد استطاعت الدولة المهدية أن تستمر ثلاثة عشر عاماً من دون أن يكون مؤسسها على قيد الحياة، بغض النظر عن التنبؤات الكئيبة التي سادت حول ما كان سيحدث بعد وفاته. وحتى ذلك الوقت لم تنته المشكلات التي يواجهها التجمع البريطاني المصري، والخاصة بالمعارضة الدينية لوجودهم، فقد خرجت حركات أخرى عدة على أسس يشوبها الكثير من الغموض والخرافات البعيدة عن جوهر الإسلام الصحيح. ولكن المهم في الأمر هو أن تلك الحركات الجديدة استمرت في إزعاج الحكومة البريطانية- المصرية الاستعمارية لأكثر من عقدين من الزمان.[13]

وفي هذا الصدد توجد ثلاث ملاحظات حول الحركة المهدية؛ الملاحظة الأولى تتعلق بظاهرة أن الجهاد لم يكن يتعلق بإقامة دولة ذات حدود واضحة ومن ثم المحافظة عليها بذلك الشكل، وإنما يتعلق بالقدرة على نشر الدعوة الإسلامية ولو بالقوة عند الضرورة. لقد أعلن المهدي غرض الجهاد الأخلاقي، ولكنه احتفظ بحقيقة أن حركته لم تتعلق بوضع ديني يمكن قبوله أو رفضه بمشيئة الأفراد، فعوضاً عن ذلك هي حركة ادعت لنفسها بأنها تشكل نظاماً كونياً ينقسم فيه العالم إلى دار إسلام ودار حرب، يتحدى فيه أصحاب دار الإسلام البشر في دار الحرب لكي يجبروهم على الانضمام إلى المهدية، وإلا فحَدُّ السيف هو القول الفصل. وعليه، فإن الحركة كانت طائفية بشكل واضح، فأولئك الذين يرفضون تصديق أن محمد أحمد هو المهدي المنتظر يعتبرون غير مؤمنين. لقد كانت الهزيمة على يد جيوش المهدي تعني الموت المحقق ما لم يتم الدخول إلى الحظيرة المهدية.[14]

وتتعلق القضية الثانية بالنزعة الشديدة المحافظة للمهدية التي يقال إنها كانت أشد من نزعة حركة طالبان في أفغانستان في العصر الحديث. لقد قام محمد أحمد بإقصاء المذاهب السنية الأربعة عن طريق الأمر بحرق كتب الفقه الخاصة بها، بالإضافة إلى كتب الحديث وكتب تفسير القرآن. وباستثناء القرآن، سمح لعملين فقط ببقائهما متداولين في أيدي الناس، هما: مجموعته الشخصية للصلوات المدونة المعروفة باسم "الرتيب"، ومجموعة من الأقوال غير المكتملة الخاصة به. وتوجد مجموعة من التنظيمات التي منعت الزخرفة والموسيقى والغلو في إقامة حفلات الزواج والتدخين وشرب الخمر. كما وجدت تنظيمات تمنع صلاة القساوسة والسحر والشعوذة.[15]

أما القضية الثالثة والأخيرة فتتعلق بنظرة محمد أحمد تجاه تقليده الديني الأصلي وهو الصوفية، فما إن تمكن من تأسيس قاعدة عريضة من التأييد لشخصه حتى قام بمنع جميع ممارسات الطرق الصوفية. وبالتأكيد، فإن ذلك لم ينطلق من فراغ، ولكن يبدو أن نظرة أبعد هي التي دفعته إلى ذلك، فهذه الطرق كانت تشكل بالنسبة له قاعدة محتملة لمنافسته على تبوؤ مراكز القوة في المجتمع، نظراً لكثرة أتباعها وممارسيها في كافة أنحاء البلاد. لذلك، يوجد تناقض صارخ بين شخصية محمد أحمد الصوفي وشخصية محمد أحمد

المهدي. أما التبرير الذي يسوقه أتباع المهدي حول ذلك التحول الجذري فهو أن المهدي تلقى إلهاماً مقدساً للقيام بذلك، فقد زاره الرسول ﷺ - كما يزعمون - وأخبره ثلاث مرات عند تنصيبه مهدياً بأن كل من لا يؤمن بكونه المهدي المنتظر فهو غير مؤمن بالله ورسوله. إن ذلك الطرح يرقى إلى أن يضع سلطة مطلقة في يد محمد أحمد، وهي سلطة سعى دائماً إلى أن يحققها لنفسه طوال حياته بغض النظر عن المعارضة التي أثيرت في وجهه. إن النزعة الأوتوقراطية في تطبيق الشريعة تتطابق مع برنامج الأسلمة الذي اختطه المهدي لحركته، وتنبئ بنوع الدولة الإسلامية التي ينادي بقيامها المتشددون الإسلاميون المعاصرون.[16]

البوادر الأولى لظهور الاستخدام السياسي الحديث للإسلام

إن الدولة العربية الوحيدة التي قامت بتطبيق أفكار إسلامية جمهورية حديثة بشكل عملي ووضعها موضع التنفيذ طواعية هي السودان، لقد تم فرض التنظيم السياسي والإصلاحات الاجتماعية في ظروف أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها لم تكن مناسبة. تلك الظروف قام خلالها نظام في حقيقته عسكري باتباع طريقة في الحكم يقول عنها أصحابه إنها تطبيق للشريعة الإسلامية. إن النظام الذي أقامته جبهة الإنقاذ بعد أن استولت على السلطة، ورث ما كان جعفر نميري يقوم به قبل الانقلاب عليه من تطبيق لنظام قانوني احتوى على عناصر من الشريعة الإسلامية. إن قصة تطور سياسات سودانية حديثة تسير في اتجاه إسلامي تعود إلى عام 1983، ففي ذلك الوقت أصبح نظام نميري، الذي وصل إلى السلطة عام 1969 في إثر انقلاب عسكري تم تنفيذه ضد حكومة منتخبة كان يرأسها الصادق المهدي، فاقداً للكثير من شعبيته ورصيده الجماهيري بسبب تفشي الفساد الإداري في مؤسسات النظام وعدم كفاءة رموزه وعناصره، وفشل خططه الخاصة بالتنمية الاقتصادية. تلك السلبيات قادته إلى البحث عن وسيلة يمكن من خلالها حشد التأييد. لقد قادت نميري قريحته، التي يبدو أنها خانته في فهم الأمور في إطارها الصحيح، إلى أن يلجأ إلى فكرة التحالف مع الإخوان المسلمين وتطبيق جوانب معينة من الشريعة الإسلامية.[17]

وقبل أن يقدم نميري بوقت قصير على تطبيق أجزاء من الشريعة الإسلامية كان نظامه بعيداً كل البعد عن أن يكون مرتبطاً بالأيديولوجيا الإسلامية، وكان الحديث عن وجود حركات إسلامية ناشطة في السودان، ربما باستثناء الإخوان المسلمين، في غير محله، فقد كانت حركات الإسلام السياسي والأفكار التي تحملها ذات وقع ضعيف في أوساط العامة السودانية ونادراً ما يتم ملاحظتها في أي جزء من أجزاء السودان، مثله في ذلك مثل كافة أنحاء العالم العربي الأخرى. لقد كانت الأفكار الأيديولوجية السائدة في ذلك الوقت ترتبط بالقومية العربية والاشتراكية.[18]

ولكي لا يُفهم حديثنا بأنه مطلق حول عدم وجود حركات إسلام سياسي من نوع ما في السودان، يمكن القول بأنه كان أحد البلدان العربية القليلة التي وجدت فيها مجموعات إسلامية ذات طيف ضعيف ولكنه ملحوظ. فخلال الخمسينيات من القرن العشرين لم تكن كل من أفكار القومية العربية والاشتراكية والوطنية تشكل منافساً فاعلاً للإسلام كدين في السودان، وذلك لأنه تم إدخال الأفكار القومية والوطنية والاشتراكية كأفكار سياسية حديثة مجردة، وكان المجتمع السوداني ذا صبغة إسلامية من ناحية دينية مجردة ولم يوجد رابط من أي نوع بين الدين والسياسة، وتم إدخال الأفكار الحديثة إلى القطر وتطويرها ونشرها والمحافظة عليها من قبل السودانيين الشماليين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن أكبر الأحزاب السودانية في مرحلة الحصول على الاستقلال عام 1956 استمدت تأييدها من الجماهير السودانية الشمالية ذات الثقافة العربية–الإسلامية والمنظمات الاجتماعية التي تنتمي إليها. وفي الوقت الذي كان فيه ذلك يعني أن الاهتمامات الخاصة بحركة الإخوان المسلمين السودانيين الصغيرة عادة ما يتم تجاهلها وعدم الالتفات إليها، فإن أصحاب البرامج والأفكار الإسلامية لم يتم سجنهم أو التنكيل بهم.[19] واستمر الإخوان المسلمون في المشاركة في النظام السياسي إلى جانب الأحزاب الرئيسية الأخرى. وعندما استولت مجموعة عسكرية محافظة على السلطة عام 1958 في انقلاب عسكري، انضم الإخوان المسلمون إلى المعارضة الديمقراطية غير المصرح بها إلى جانب أحزاب ممنوعة أخرى وشاركوا في ثورة عام 1964. وحينما كان سيد قطب يخضع للمحاكمة في

مصر، كان حسن عبدالله الترابي قائد حركة الإخوان المسلمين في السودان في دور البروز الشخصي كقائد رئيسي للمعارضة البرلمانية في السودان. وفاز الحزب الذي كان الإخوان المسلمون يدعمونه وهو جبهة الميثاق الإسلامية بمقاعد في البرلمان، وبدأ في طرح أفكار حول سن دستور إسلامي للسودان.[20]

إن المجابهة بين الإخوان المسلمين السودانيين والاشتراكية العربية وقعت خلال السبعينيات. وقبل ذلك بمدة تم إطاحة النظام السياسي البرلماني الثاني من قبل الجيش عام 1969 في انقلاب عسكري آخر تم تنفيذه هذه المرة من قبل ضباط أصغر سناً كانوا أكثر ميلاً نحو الراديكالية. كان قائد هذه المجموعة هو جعفر نميري. وفي السنوات الأولى من حكمه حاول نميري تحطيم قوة كافة المنظمات السياسية الأقدم، وكان قادراً على قمع تمرد جماعة الأنصار (المهديين) الذي وقع عام 1970، وحطم الحزب الشيوعي السوداني بعد أن حاول الضباط الشيوعيون القيام بمحاولة انقلاب فاشلة. ورغم أن نميري حقق بعض التأييد لنظام حكمه في أوساط أجزاء من الجماهير السودانية، فإنه لم يتمكن من تقديم نفسه لكافة فئات المجتمع بأنه زعيمهم الوطني الذي يمكن أن يقود البلاد دون مشاكل. وفي هذا السياق استمرت الأحزاب التي حاول القضاء عليها في الحصول على دعم كبير من عامة الناس. ونتيجة، لذلك فإن مسعى نميري لحشد الدعم الجماهيري اللازم لنظام حكمه بدا أكثر سطحية وفاقداً للكثير من المصداقية اللازمة، وكانت النتيجة النهائية أن واجه نميري معارضة فعالة من التنظيمات السياسية المدنية خلال سنوات السبعينيات بأكملها، بالإضافة إلى ما واجهه من محاولات انقلابية بلغت ثلاث عشرة محاولة انقلابية في العقد نفسه تقريباً.[21]

لقد كان الإخوان المسلمون السودانيون جزءاً من المعارضة المستمرة، وعملوا عن قرب مع حزب الأمة الذي يحظى بدعم جماعة الأنصار، وحزب الاتحاديين الوطني الذي يحظى بدعم الجماعة الختمية. وبشكل خاص، فإن حسن الترابي زعيم الإخوان المسلمين تعاون عن كثب مع زعيم المهديين الصادق المهدي. لقد قام التحالف المعارض المذكور

بعدة محاولات لإطاحة نظام حكم نميري وصلت إلى ذروتها عام 1976، عندما فشلت محاولة انقلابية رئيسية. لقد أثبتت تجربة 1976 أن نميري ليس لديه القوة أو النفوذ لكي يقضي على المعارضة، وأثبتت أيضاً أن الأحزاب القديمة ليس لديها القوة بمفردها لهزيمة نميري. وتجدر الإشارة إلى أن الأحداث التي أدت إلى إطاحة حكم نميري عام 1985 حصلت نتيجة لثورة ضمت في صفوفها فئات مؤيدة لها من بين اتحادات نقابات العمال والجمعيات المهنية بالإضافة إلى الأحزاب القديمة، وتم تحقيقها عبر انقلاب عسكري مؤيد لتلك الجماعات.[22]

خلال سبعينيات القرن العشرين استمر الإخوان المسلمون السودانيون في تأييد الفكر الخاص بوجود نظام سياسي برلماني. ونظروا إلى أسلمة السودان على أنها عملية يجب أن تكون تدريجية تشق طريقها عبر تطور البلد على صعيدين هما الدعوة في أوساط غير المسلمين، وتحويل المجتمع بكامله إلى مجتمع مسلم عبر تغيير حياة الأفراد إلى الأفضل تحت راية الإسلام. والحق أن الإخوان المسلمين في السودان لم يسعوا يوماً إلى الانسحاب من المجتمع والابتعاد عن همومه اليومية، ولكن عوضاً عن ذلك قاموا بالتعاون مع منظمات المجتمع المدني الأخرى سعياً لحل مشاكله. وبهذه الطريقة يمكن القول بأن الإخوان المسلمين السودانيين يختلفون عن نظرائهم في البلاد العربية الأخرى الذين تبنوا فكر سيد قطب هادياً لنشاطهم السياسي، وخاصة في مصر. ومع قدوم عام 1977 وصل الصراع بين نميري والأحزاب القديمة إلى نهاية مسدودة، وبعد سلسلة من الاجتماعات والمفاوضات أعلن نميري خلال عامي 1977 و1978 عن مجموعة من الإجراءات كجزء من عملية تهدف إلى الوفاق الوطني. وكان قائدا المعارضة الرئيسيان اللذان توصلا إلى وفاق مع نظام نميري هما الصادق المهدي وحسن الترابي. ونتيجة لذلك تبوَّأ الترابي منصب المدعي العام للسودان، وعيَّنه نميري رئيساً للجنة كلفت بمراجعة وفحص القوانين السودانية كمقدمة للبدء في عملية المواءمة بينها وبين الشريعة الإسلامية.[23] ومن سياق ما تم الاطلاع عليه من محاضر ومداولات اللجنة تحت رئاسة الترابي يتضح تغلغل فكر الإخوان المسلمين

السودانيين فيما كانت تتوصل إليه اللجنة من مقررات. إن الإخوان المسلمين هم الوحيدون من بين الأحزاب السودانية القديمة الذين أصبحوا ناشطين بشكل واضح من خلال العمل ضمن نظام نميري.[24] أما المهديون والختميون فإنهم توصلوا إلى بعض اتفاقات على حلول وسط مع النظام، ولكنهم لم يشاركوا رسمياً في الحكومة بنفس الطريقة التي شارك فيها أعضاء من الإخوان المسلمين. ومع سير نميري في طريق جعلته أكثر أوتوقراطية وتفرداً في شؤون الحكم في نهاية السبعينيات أخذت الأحزاب السياسية القديمة في الابتعاد عن المشاركة في نظامه.[25] ومن جانبه لم يقدم نميري على اتخاذ خطوات يصرح من خلالها للأحزاب القديمة بالعودة إلى العمل السياسي العلني، والواقع أنه لم يكن عازماً قط على القيام بذلك، وإنما كان يهادنها كجزء من عمليات تكتيكية يهدف من ورائها إلى ما هو أبعد من ذلك مستقبلاً، وربما كان يبيّت لها المصير نفسه الذي فعله بالشيوعيين في وقت سابق.[26]

من سياق هذا الطرح يتضح أن علاقة نميري بالحركات الإسلامية والأحزاب التي ترتكز قواعدها على طروحات إسلامية، سواء في سياق الحركات الصوفية أو في سياق فكر الإخوان المسلمين، لم تكن في وقت من الأوقات سوية، وإن كان ذلك في أغلب الحالات مستتراً. فبالرغم من وجود صراع بين النظام الذي يعتبر ذا توجهات قومية عروبية اشتراكية أصلاً وبين الإخوان المسلمين السودانيين، فإن نميري والإخوان المسلمين تعاونا في نهاية المطاف. لقد كان ذلك التعاون لفترة وجيزة وبطريقة غريبة ميزت الإخوان المسلمين السودانيين عن بقية الإخوان المسلمين في العالم العربي الذين لم يتمكن أيٌّ منهم من تحقيق أي تعاون علني يذكر مع السلطات الحاكمة في بلدانهم.[27] وربما يعود السبب في ذلك إلى أن نميري لم يكن يمتلك القدرات الشخصية التي تمكنه من العودة إلى الجماهير والاحتكام إليها طلباً لدعمها ومساندتها. وهو في الواقع كان محتاجاً لأي نوع من التأييد والدعم لنظام حكمه لكي يستطيع الاستمرار، خاصة في عام 1979 الذي يبدو أنه كان بداية النهاية لحكم نميري، لأنه بدأ في تلك الفترة يتخلى عن

أقرب المقربين إليه من أركان نظام حكمه؛ كخالد حسن عباس وزير الدفاع، وأبوالقاسم هاشم رئيس مجلس الأمة، ومأمون عوض أبو زيد وزير الشباب، ونائبه الأول أبوالقاسم محمد إبراهيم، ورئيس جهاز أمن الدولة الطيب محمد إبراهيم، الذين لم يكونوا جميعاً مرتاحين لتعاونه مع الإسلاميين.[28] لذلك، فإن نميري كان يبحث - وربما بشكل غير متزن ومدروس - عن أي تأييد ودعم إضافي يحصل عليه عن طريق الوفاق، ولو كان ذلك مع الإخوان المسلمين؛ ففي نهاية السبعينيات كان نجم الاشتراكية العربية في أفول، وحظوظ الحركات الدينية في أوساط المجتمعات العربية تشق طريقها وإن كان ذلك ببطء. ومع تطور الأحداث في السودان، كانت نهاية حكم جعفر نميري على يد الإخوان المسلمين، حلفاء الأمس.

وعلى أية حال، فإن تبني جعفر نميري الشريعة الإسلامية حدث بغض النظر عن كونه طوال مسيرته السياسية علمانياً خالصاً وتقدمياً ومنفتحاً في جميع ممارساته، حتى على المستوى الشخصي. والدليل على ذلك أنه في المراحل الأولى من وصوله إلى السلطة قام بسحق المعارضة الإسلامية بشدة. أما حين أقدم على تطبيق الشريعة فإنه أقدم على ذلك بطريقة مفاجئة عرفت حينها بـ "قوانين سبتمبر"، فقام خلالها بإعلان منع تداول المشروبات الكحولية، وأمر بإتلاف كميات ضخمة منها ودلقها في مياه النيل. والأهم من ذلك أنه طبق جوانب الشريعة الخاصة بالحدود، كالجلد والإعدام، بطرق بدت في ذلك الوقت محض اعتباطية. وفي الممارسة العملية تم تطبيق تلك الإجراءات أساساً بغرض ترويع الناس، فقد تم تطبيق أحكام الإعدام بقطع الرؤوس وقطع يد السارق ولكن بطرق اعتباطية وعشوائية قام بالنطق بها قضاة غير مؤهلين، وقام بتطبيقها بشر لا يفقهون كيفية القيام بذلك. لقد كان تطبيق تلك الأحكام مخالفاً للشريعة جملة وتفصيلاً. وفي الوقت نفسه، فإن النظام لم يكلف نفسه محاولة القضاء على الفساد أو إدخال مبادئ الشورى في الإسلام.[29] لقد استمر نظام نميري في الضعف والتدهور إلى أن وصل إلى ذروته في مارس 1985، عندما خرجت مظاهرات شعبية عارمة إلى شوارع الخرطوم أدت إلى عصيان مدني

شامل أفضى إلى شلل الحياة في البلاد تماماً. وفي السادس من إبريل 1985 وصلت ساعة النهاية لنظام نميري حين حدث انقلاب عسكري ضده قاده الجنرال عبدالرحمن محمد حسن سوار الذهب وزير الدفاع ورئيس أركان القوات المسلحة. وعلى إثر الانقلاب قام سوار الذهب بحل الحكومة ومجلس الشعب والجمعيات النيابية الفرعية والاتحاد الاشتراكي السوداني، الحزب الوحيد المسموح له بممارسة السياسة. وبدلاً من ذلك تم تشكيل مجلس عسكري انتقالي يتكون من خمسة عشر عضواً ويترأسه سوار الذهب، وتم تشكيل حكومة جديدة برئاسة دفع الله الجزولي.[30]

وبعد مرور عام على الانقلاب قام سوار الذهب بتنظيم أول انتخابات حرة تجرى في السودان منذ عام 1964، وقام بتسليم السلطة إلى حكومة مدنية برئاسة الصادق المهدي، الذي كان لا يحظى بالوجاهة التي يستمدها من جده الأكبر محمد أحمد بن عبدالله مؤسس الدولة المهدية فقط، بل إنه -وبحكم ماضي أسرته هو أيضاً- رئيس طائفة الأنصار، وهي إحدى الطرق الصوفية الرئيسية التي لها عدد كبير جداً من الأتباع المنحدرين من سلالات المهديين الأوائل. وعلى الساحة السياسية السودانية يتم تمثيل الأنصار عن طريق حزبهم الخاص بهم وهو حزب الأمة. وفي أعقاب انتخابات عام 1986 التي سمح بإجرائها سوار الذهب تحالف الأنصار مع الاتحاديين الديمقراطيين الذين يمثلون طريقة أخرى من طرق الصوفية هي الختمية. وكان تكتل الأنصار والختمية يسيطر على ولاء أغلبية الكثافة السكانية السودانية المسلمة. لذلك، فإن تأثير تلك القيادة السياسية والطائفية المتحدة يكمن في الشرعية السياسية الديمقراطية التي يمكن أن يحظى بها كل من الصادق المهدي وأحمد عثمان الميرغني، بالإضافة إلى الشرعية شبه القبلية والدينية التي يحظيان بها فعلاً كأمر واقع.[31] وبالاضافة إلى ذلك، فإن الصادق المهدي معروف عنه تبحره في العلوم الإسلامية، وكان قد عارض "قوانين سبتمبر" التي طبقها نميري، لأنه كان يرى فيها حيداً عن المبادئ الإسلامية، وأنها كانت تعمل ضد التقاليد السودانية القائمة على الإيمان وخشية الله لدى العامة السودانية المسلمة، بالإضافة إلى ما عرف عن تلك العامة المسلمة

من تسامح تجاه كافة بني البشر من غير المسلمين. ورأى الصادق المهدي أيضاً أن تلك القوانين تساعد على النفخ في نار الحرب في جنوب البلاد التي تم الدخول فيها على مرحلتين: الأولى في الفترة من 1955 إلى 1972، والثانية منذ 1983 (إلى 2005) من قبل قبائل جنوبية ثائرة ضد الحكومة المركزية في الخرطوم يتكون معظم أفرادها من أفراد لادينيين بالإضافة إلى المسيحيين وبعض المسلمين، والذين كانوا يطالبون إما بالاستقلال التام أو بحكم ذاتي مستقل جزئياً.[32]

الدور الحديث للإخوان المسلمين في الاستخدام السياسي للإسلام

تشير الأدبيات المتوافرة حول نفوذ الإسلام السياسي في السودان إلى أنه استطاع أن يجد له موطئ قدم في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وبأن ذلك ارتبط بحركة الإخوان المسلمين بشكل خاص، بالرغم من أنه حظي بتعاطف فضفاض في أوساط العامة السودانية. وبالنسبة للفئات الحزبية الناشطة والاتحادات النقابية والجمعيات الأهلية تشكَّل قلق من أن تواجه هي ذاتها المصير نفسه الذي تعرض له الإخوان المسلمون في مصر من تصفية واضطهاد منذ عام 1954. وفي نفس الوقت، فإن المهدية التي عاد فكرها ونشاطها إلى الحياة السياسية السودانية بقوة في تلك الفترة كانت متعاطفة مع ما كان يطرحه الإخوان المسلمون حول إقامة الحكومة الإسلامية، وذلك بالرغم من عدم التقاء الفكرين حول الكيفية التي يمكن من خلالها تحقيق ذلك.[33] ولكن تجدر الإشارة إلى أن ما انشغل به السودان في تلك الفترة من صراع سياسي بين الأحزاب السياسية والفئات الاجتماعية المتنفذة، ومن توتر في العلاقات مع مصر، ومن بوادر ظهور حرب تمرد أهلية في الجنوب - كان يعني أن يتم تأجيل النقاشات والحوارات الدستورية إلى أن يتحقق الاستقلال الوطني، وقد استمر ذلك أيضاً إلى ما بعد إطاحة نظام الفريق إبراهيم عبود العسكري عام 1964.

ومع انتصاف الستينيات كانت حركة الإخوان المسلمين قد وطدت أقدامها بشكل جيد في السودان، وذلك بالرغم من أنها بدأت كحركة سياسية تعمل في الخفاء منذ منتصف

الأربعينيات. وتشير بعض الدراسات إلى أن ظهورها كحركة سياسية يعود جزئياً إلى حدوث أمرين رئيسين على السودان في تلك الفترة، هما: ظهور الأفكار القومية والوطنية، وقيام الحزب الشيوعي السوداني، وجزئياً لكون ظهورها في السودان امتداداً طبيعياً لعلو صوت حركة الإخوان المسلمين في مصر وزيادة حظوظها بشكل كبير في وسط العديد من الفئات الشعبية، وخاصة الطبقة الوسطى المصرية. لقد استهوت حركة الإخوان المسلمين عناصر من الفئات المثقفة واستطاعت أن تقوي نفسها في أوساط الجسد الجامعي في جامعة الخرطوم. وفي هذا السياق اتجهت الحركة إلى الطلبة الجامعيين الجدد، وخاصة أولئك القادمين من الأقاليم الشمالية الغربية البعيدة، لكي تستقطب من أوساطهم أعضاءها وكوادرها الشابة. وربما يعود السبب في ذلك إلى أن مؤسسي الحركة كانوا مدركين أن هذه النوعية من الشباب القادمين من الأقاليم أقل تأثراً بالحياة المدنية التي يعيشها أفراد النخبة في الخرطوم، وأقل تشرباً للأفكار القومية والوطنية والشيوعية التي كانت سائدة فيها، وأكثر سهولة لضمها إلى الحركة والتأثير فيها فكرياً وأيديولوجياً وسلوكياً.[34]

ومع سقوط نظام حكم الفريق إبراهيم عبود عام 1964 قويت شوكة حركة الإخوان المسلمين، وأصبحت ذات صيت في المجتمع السوداني، وذلك في الوقت الذي كانت فيه الحياة السياسية في السودان تتفاعل بقوة وكأنها تصهر في بوتقة حامية. في ذلك الوقت برز إلى الحياة السياسية قائد نشيط للإخوان المسلمين هو حسن الترابي الذي كان قد عاد للتو من دراسته في الخارج، حيث أكمل درجتي الماجستير والدكتوراه في كل من بريطانيا وفرنسا على التوالي قبل أن يعود إلى السودان عام 1962. وما إن عاد إلى جامعة الخرطوم حتى أخذ في لعب دور فاعل في المواجهات التي ولدت انتفاضة عام 1964. وفي عام 1965 كان الترابي قد انتخب عضواً في البرلمان تحت مظلة جبهة الميثاق الإسلامي التي كان لها خمسة مقاعد فقط في برلمان ذلك العام. ورغم ذلك العدد المتواضع، فإن أعضاءها أخذوا في الضغط لتبني دستور إسلامي للبلاد، الأمر الذي زاد من شعبيتها في العديد من الأوساط، وجعل من الدور السياسي الذي تلعبه أكبر من حجمها الحقيقي. إن تداعيات انقلاب عام 1969، الذي نفذ تحت شعارات يسارية، أدت إلى هرب قادة الإخوان

المسلمين إلى الخارج خوفاً من التنكيل بهم، وقاموا بإثارة القلاقل للنظام الجديد الذي ترأسه جعفر نميري من منافيهم بالبلاد التي لجؤوا إليها.[35]

وكان من تلك المحاولات الانقلابية محاولة جرت عام 1976، وكادت تؤدي فعلاً إلى سقوط نظام جعفر نميري، ونتيجة لذلك، فإن الأخير دخل بشكل سري في مفاوضات مع الإخوان المسلمين أدت إلى ظهور ما عرف بالمصالحة الوطنية عام 1977 التي أبرمت مع معظم سياسيي المعارضة الشماليين، بمن فيهم الإخوان المسلمون. وكما أشرنا في موضع آخر، فإن حسن الترابي تصالح مع النظام وانضم إليه متقلداً منصب المدعي العام لعموم القطر السوداني. وبذلك يكون الإخوان المسلمون قد دقوا أول مسمار لهم في نعش نظام جعفر نميري، وذلك حين كسبوا لأنفسهم موطئ قدم في داخله، والذي أخذوا في نهشه ببطء من الداخل، واستغلوا وضعهم الجديد فيه إلى أقصى درجة ممكنة دون لفت الأنظار إليهم مباشرة. ويبدو أن التكتيك السياسي الذي اتبعه الترابي مع نظام نميري هو المصالحة والقبول بالحلول الوسط ظاهراً، رغم ما جلبه له ذلك من انتقادات وتململ في أوساط حركته. وفي نفس الوقت، فإن الترابي زاد من ضغوطه في اتجاه سن دستور إسلامي للبلاد، وهو مشروع يبدو أنه حقق نجاحاً عندما أعلن نميري بشكل دراماتيكي مفاجئ تبني نظامه تطبيق أجزاء من الشريعة الإسلامية في عموم البلاد بما في ذلك مناطق المسيحيين والوثنيين في الجنوب عام 1983. [36] وبالرغم من ذلك، فإن العلاقة بين نميري وحركة الإخوان المسلمين بقيت متوترة. وربما كان من حسن حظ حسن الترابي وجماعة الإخوان المسلمين أن نميري أدار لهم ظهره وطردهم من حكومته وزج بزعيمهم في السجن قبل وقت قصير جداً من انفجار الوضع السياسي في البلاد وظهور الانتفاضة الشعبية الثانية عام 1985. فقد ساعد ذلك الإخوان المسلمين على النجاة من تداعيات سقوط راعيهم السابق، ومن تقوية حركتهم سياسياً والفوز بواحد وخمسين مقعداً في البرلمان، عن طريق تنظيم أنفسهم في تكتل سياسي جديد تحت مسمى الجبهة الإسلامية القومية عام 1986، الأمر الذي جعلهم يبرزون على الساحة كأصحاب ثالث أكبر حزب سياسي في البلاد مع العودة الجديدة للنظام البرلماني الحزبي فيها.[37]

كان رئيس الوزراء المنتخب وفقاً لانتخابات 1986 هو الصادق المهدي رئيس حزب الأمة، وبتنصيب الحكومة الجديدة عادت إلى الحياة السياسية السودانية طبيعتها التي افتقدتها منذ منتصف الستينيات، ولكن لكل شيء ثمنه أيضاً، فمع عودة الحياة البرلمانية عادت إلى الساحة السياسية أيضاً الأنماط القديمة من التحالفات الهشة غير المستقرة في تشكيل الحكومات. وفي هذا السياق تأرجح وضع الجبهة الإسلامية القومية ما بين الانضمام إلى الحكومة والابتعاد عنها، قبل أن يقرر الصادق المهدي في بداية عام 1989 إبعادها تماماً من تشكيل حكومته. ويبدو أن السبب وراء ذلك كان تعرضه لضغوط شديدة لفتح باب الحوار مع الجيش الشعبي لتحرير السودان الذي كان يحقق في تلك الفترة نجاحات مطردة في حرب الجنوب التي كانت قد عادت إلى الظهور مرة أخرى عام 1983، بعد أن استطاع نظام نميري نزع فتيلها وتهدئتها منذ بدايات السبعينيات من القرن العشرين، إثر انتصارات حققها الجيش السوداني في تلك المناطق تحت قيادة أحد ضباط مجلس قيادة الثورة هو خالد حسن عباس وزير الدفاع الأسبق في حكومة نميري.[38] وبالتأكيد، فإن الجيش الشعبي لتحرير السودان لم يكن مستعداً للتفاوض مادامت الشريعة الإسلامية مطبقة على كامل القطر قولاً وفعلاً.

وصحيح أن الإخوان المسلمين في تلك المرحلة كانوا قابلين بالمشاركة في السلطة بالشكل الذي كانت عليه، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يكنون في صدورهم قضايا أبعد مما كانوا يبدونه على السطح، فقد كانوا مشغولين حتى النخاع بتنظيم أمور جبهتهم وحشد الأتباع والتأييد الشعبي لها. إن الجسد الطلابي في الجامعات يبقى أرضاً خصبة لتجنيد الأتباع، فالطلبة عادة ما يكونون مشدودين بشكل طبيعي نحو الأيديولوجية، ولاسيما أن فكر الإخوان المسلمين في إقامة الدولة الإسلامية لم يأخذ نصيبه بعد في الحياة السياسية السودانية. ويضاف إلى ذلك أنه مع تدهور الحالة الاقتصادية في البلاد بدءاً بنهاية السبعينيات تضاءلت فرص العمل أمام أفواج الخريجين الجدد، الأمر الذي أدى في المحصلة النهائية إلى عدم الرضا والاستقرار في أوساط هذه الشريحة المهمة من المجتمع. ومن جانب آخر فقد عملوا على تنظيم أنفسهم مالياً بعيداً عن البرجوازية التقليدية التي

كانت ترتبط بالأحزاب الكبرى القديمة في البلاد، والتي كانت الفعاليات الاقتصادية والتجارية المرتبطة بها تسيطر إلى حد كبير على الاقتصاد الوطني المتهالك.[39]

لقد عمد الإخوان المسلمون إلى الاستفادة من ظاهرة المصارف الإسلامية التي كانت آخذة في الانتشار في البلاد. ومن هذا المنطلق عملوا على جني أقصى ما يستطيعونه من فائدة من خلال الخدمات والتسهيلات التي كانت تقدمها تلك المصارف وشجعوا أتباعهم على التعامل معها، الأمر الذي جلب لهم المزيد من الدعم الخفي من تلك المصارف. أما المجال الثالث الذي عمل الإخوان المسلمون على بناء الدعم لأنفسهم في داخله فهو القوات المسلحة، وذلك بشكل سري جداً ولكنه مؤسسي ودؤوب إلى أن استطاعوا أن يحققوا العديد من المكاسب التي يخططون لها من خلاله. فمنذ عام 1977 على وجه الخصوص شجعت الحركة أنصارها على الانخراط في مختلف فروع القوات المسلحة السودانية، بالإضافة إلى أجهزة الدولة الحساسة الأخرى. وضمن تلك المؤسسات العسكرية والمدنية وأجهزتها المختلفة شكلوا لأنفسهم في داخلها "خلايا نائمة" تنتظر اللحظة الحاسمة المناسبة للتحرك. وتجدر الإشارة إلى أن الجيش السوداني معروف عنه أنه جيش مسيس منذ زمن بعيد، ومعروف عنه أيضاً وجود العديد من الفصائل والتوجهات السياسية في داخله. لذلك، فإنه مع تجدد مشاكل السياسات البرلمانية والحزبية في البلاد وتفاقمها، وتزايد وقع الحرب في الجنوب في أواخر الثمانينيات، برزت تنبوءات متزايدة بحدوث انقلاب جديد في البلاد تقوم به القوات المسلحة. ويعتقد كثير ممن درسوا السودان في تلك الفترة أن احتمال قيام الصادق المهدي بتعليق تطبيق الشريعة الإسلامية في كافة أنحاء القطر مقابل عقد اتفاق سلام مع حركة التمرد في الجنوب هو الذي قاد في نهاية المطاف إلى قيام فصيل من الإسلاميين المسيسين في الجيش بانقلاب يونيو 1989.[40]

وعند وقوع الانقلاب لم توجد وسيلة لمعرفة التداعيات التي يمكن أن تنشأ نتيجة له، ففي الوقت الذي كان فيه واضحاً أن الإخوان المسلمين كانوا منظمين جيداً وقد مهدوا الأرضية التي سيقوم عليها، فإنه أيديولوجياً لم يكن من الواضح أي من السياسات كانوا

سيتبعونها؛ ويعود السبب في ذلك إلى أن حركتهم لم تقم قط بنشر برنامج كامل متماسك لها قبل الاستيلاء على السلطة. وعوضاً عن ذلك، فإن الفكر الذي تقوم على أساسه مستمد من كتابات وخطب قائدها حسن الترابي، وهي أعمال مبعثرة في مصادر شتى.[41] وفي الوقت الذي كان الترابي متأثراً فيه بأفكار مفكرين إسلاميين معاصرين كحسن البنا وأبو الأعلى المودودي، فإنه كان دائماً يقول إن المتعلمين والمثقفين أنفسهم، أياً كان تخصصهم العلمي، يجب أن يطوروا فهمهم الخاص للإسلام، منطلقين من تطبيق المبادئ الأساسية للقرآن والسنة على العالم الحديث. لذلك، فإن الترابي بدا متجاهلاً علماء الدين الرسميين المعينين من قبل الدولة الذين كان يعتقد أن تأثيرهم ضعيف جداً في بلاده، في نفس الوقت الذي يتضح فيه أنه كان بعيداً عن اتباع أحد مذاهب الفقه الإسلامي المعروفة من زمن بعيد. وقد تم النظر إلى جميع ما كتبه وقاله قبل عام 1989 على أنها أعمال تحررية، ووفقاً لبعض منتقديه، هي أبعد من ذلك إلى درجة وصفها بالهرطقة. إن تأييده للديمقراطية الحرة التعددية اتضح بشكل جلي في انتخابات عام 1986. وفي نفس الوقت كانت الجبهة الإسلامية القومية تسعى للسلطة عن طريق صناديق الاقتراع كهدف بعيد المدى. لقد كانت تعمل أيضاً على تحويل المجتمع من القاعدة إلى القمة، بمد نشاطات محلية كمحاربة الفقر والقضاء على المجاعة. إن المنظمات التي كانت تدعم الجبهة الإسلامية القومية شملت منظمة الدعوة الإسلامية، ورابطة المسلمين الجنوبيين، والوكالة الإسلامية الإفريقية للإغاثة. إن هذا النوع من النشاطات ساهم في الهدف الأعم للتجديد الإسلامي الذي يسعى للعودة إلى التراث الأكثر أصالة للإسلام في السودان، قبل أن يصبح محرَّفاً وفاسداً مع دخول البدع التي أدخلتها الصوفية إليه. إن هذا الإسلام المجدَّد - من وجهة نظر الترابي - هو ما يجب أن يكون مركزياً بالنسبة للمجتمع الإسلامي الأعم وللأمة في العالم الحديث. ومن ضمن أكثر أفكاره غير الأصولية التي عبر عنها هي أهمية دور المرأة في تغيير المجتمع،[42] وهي الفكرة التي تعرض بسببها إلى الانتقاد الشديد من قبل المفكرين الأكثر محافظة.

وبالرغم مما كان يصرح بـه الإخـوان المسلمون السـودانيون دائـماً بـأنهم يؤمنـون بالديمقراطية، وأنها هي السبيل الوحيد الذي سيتبعونه للوصـول إلى السلطة، فـإن مـا تمخض عنه انقلاب عام 1989 يوضح أنهم كانوا ضالعين حتى النخاع في التخطيط لـه وتنفيذه، ويدل على أنهم كانوا بعيدين جداً عن الاعتماد الكامل على الطريق الديمقراطي الطويل للوصول إلى الحكم. إن قادة الجبهـة الإسـلامية القوميـة كـانوا يجهـزون طـوال الوقت للسيطرة على الدولة والحكم وفرض طريقتهم وأنماطهم الخاصة عـلى المجتمـع، وكانوا يأملون أن ينجحوا حيث فشل غيرهم من معارضيهم عن طريـق إيجـاد تعريـف جديد للمجتمع السوداني يقوم على الإسلام.[43] إن ما كان حادثاً في السودان إلى ما قبـل عقد اتفاقية السلام مع الجنوبيين ودخول الراحـل جـون قرنـق إلى الخرطـوم نائبـاً أول لرئيس الجمهورية يجب أن يفهم في ضوء هذا النوع من التطورات التـي كانـت حاصـلة من عام 1989.

إن الجبهة الإسلامية القومية المدعومة من قبل ضباط الجيش السوداني الذين يحكمون البلاد كانت تمـارس نوعـاً مـن الوصـاية ذات الأبعـاد المتعـددة، والبعـد الأول كـان هـو الاستيلاء على السلطة. لقد تم تطهير الجيش من العديد مـن عنـاصره القياديـة حيـث تـم تسريح حوالي 40 بالمئة من الضباط، الذين وصل عددهم إلى ألفي ضابط. وتم أيضاً سحق عدد من محاولات الانقلاب بقوة، رغم أن التقارير غير المتصلة كانت تشير إلى وجود عدم استقرار كبير في صفوف القوات المسلحة. وفي نفـس الوقـت أنـشئ عـدد مـن الـشبكات الأمنية الجديدة، الأمر الذي نتج عنه قدر مـن أجـواء الريبـة والـشك وعمليـات القمـع. وعكست تقارير صادرة عن جهات معنية بحقوق الإنسان في السودان أن ممارسـات قمـع للمواطنين قد حدثت عن طريق الحجز العشوائي والتعـذيب المـؤدي إلى العجـز أو حتـى الوفاة.[44] وبالإضافة إلى ذلك، فإن النظام قام بتأسيس قواتـه "الإسـلامية" الخاصـة التـي أسماها قوات الدفاع الشعبية، والتي وصل تعداد منتسبيها إلى 150 ألف فرد، وكان الهدف منها حماية ثورة الإنقاذ الوطنية. وقام النظام بفرض التدريب ضمن صفوف قوات الـدفاع

الشعبية إلزامياً على المرشحين للدراسات الجامعية وموظفي الخدمة المدنية. وشهدت مؤسسات القضاء والخدمة المدنية والتعليم حالات استقالات جماعية مكثفة وعمليات تطهير من قبل النظام ذاته.[45]

ومن جانب آخر، فقد طالت التغييرات أيضاً النظام السياسي، حيث طبِّق النظام الفيدرالي،[46] وجزِّئ السودان إلى وحدات أصغر، ووصل عدد ولاياته إلى ست وعشرين ولاية، مع تعيين جميع المسؤولين الكبار فيها من أوساط الناشطين الجبهويين لإحكام السيطرة القوية للجبهة الإسلامية القومية على كافة أنحاء القطر. وأدخل نظام برلماني من دون أحزاب، وذو طبيعة هرمية مع افتراض أن السلطة تتدرج من أسفل إلى أعلى عبر المجالس المحلية والولايات إلى أن يتم الوصول إلى الجمعية الوطنية. وفي قمة الهرم تم حل مجلس قيادة الثورة عام 1993، وعين عمر حسن البشير رسمياً رئيساً للدولة. وبحل مجلس قيادة الثورة تم تعيين جميع أعضائه السابقين ما عدا اثنين منهم، أعضاء في الحكومة المكونة من عشرين عضواً، وكان تحالف الحكومة الأكبر من الجبهة الإسلامية القومية. وفي عام 1996 أجريت انتخابات على أسس غير حزبية، وانتخب عمر البشير رسمياً رئيساً للجمهورية، بعد أن فاز بنسبة 75 بالمئة من الأصوات في تنافس مع 41 مرشحاً لنيل المنصب. وأجريت أيضاً انتخابات الجمعية الوطنية التي قيل آنذاك إن ألف شخص رشحوا أنفسهم لخوضها بحيث تم اختيار 264 نائباً لشغل مقاعد الجمعية الوطنية مع تعليق أحد عشر مقعداً خاصة بالجنوب بسبب تفاقم الحرب الأهلية هناك. وقد خرجت تقديرات رسمية تشير إلى مشاركة 60 بالمئة من عدد الذين يحق لهم التصويت والانتخاب في الانتخابات التي جرت. وبالرغم من أن الانتخابات لم تقم على أساس حزبي، فإنه قيل إن عدداً من المقاعد البرلمانية فاز بها أشخاص يعتبرون أعضاء قياديين في الأحزاب التقليدية الممنوعة. ومن بين الذين فازوا بمقاعد نيابية في البرلمان كان حسن الترابي الذي انتخب رئيساً للجمعية الوطنية، وهو منصب يوصل صاحبه دستورياً إلى الرئاسة في حالة موت رئيس الجمهورية وهو على رأس منصبه.[47]

وبالنسبة للمجتمع المدني فقد شن النظام الجديد هجوماً متواصلاً على أولئك الـذين يعرفون في السودان بالقوى الحديثة؛ كالجمعيات المهنية ونقابات العمال التـي ينظـر إليهـا بأنها لعبت دوراً رئيسياً في الثورة الـشعبية ضـد الحكـم العـسكري عـامي 1964 و1985. وبالإضافة إلى التسريح والحجز، فإن عدة آلاف من المهنيين والحـرفيين نزحـوا إلى الخـارج طواعية أو تم نفيهم من قبل النظام جنباً إلى جنب مع السياسيين الـسابقين. وفي مراكـزهم التي شغرت قام النظام بتشجيع مجموعات أخـرى عـادة مـا كانـت تـدعي أنهـا مـنظمات مستقلة. وتم استخدام وسائل الإعـلام التـي كانـت حـرة في الـسابق لأغـراض الدعايـة السياسية الخاصة بالنظام، بعد أن تـم الـسيطرة عليهـا تمامـاً وتوجيههـا مـن قبـل الجبهـة الإسلامية القومية.[48]

وتشكلت في المناطق الحضرية والريفية لجان شعبية لكي تعمـل إلى جانـب الإدارات المحلية، وتضمنت سلطاتها المهمة توزيع السلع الغذائية، كما عملت كشبكات مراقبة لكافة الأوضاع. وتحت وصاية تلك اللجان تم تشجيع مجموعات من الفئات المحلية، بما في ذلك التنظيمات النسائية ولجان الشباب وعـدد مـن التجمعـات الإسـلامية كالجهـاد والـدعوة وجمعية القرآن الكريم، وبالتأكيد، فإن نشاطاتها تفاوتت من مكان إلى آخـر. وعـلى صـعيد السياسات كان يوجد التزام واضح بالشريعة مع استخدام نسخة معدلة مـن قـوانين عـام 1983 والتي تم العمل بها عام 1991. لقد كان يوجد أيـضاً توجـه رئيـسي نحـو التعريـب والأسلمة على صعيد التعليم بكافة مستوياته. والغريب في الأمر أنه برغم تشجيع الأنشطة النسائية في بعض الصعد، فقد تم مداهمة النساء في أماكن عملهن بدعاوى حماية مقـولات الأسرة المسلمة، ونتيجة لذلك تناقص عدد النساء العاملات في المهن المختلفة بشكل كبير. وتم فرض زي موحد على النساء العـاملات والطالبـات، وحـدثت مـضايقات صـارخة للنساء في الأماكن العامة إذا لم يكنَّ يرتدين الأزيـاء المفروضـة علـيهن مـن قبـل اللجـان المختصة. وتم في سياق ذلك فرض قيود على حرية المرأة في الحركة والانتقال من مكـان إلى آخر والسفر من دون محرم.[49]

وفي جنوب البلاد زادت حدة الحرب الأهلية على خلفية من الفشل المتكرر لمحادثات السلام التي كانت تعقد بين الحكومة والفصائل المتمردة، وقد دعت بعض فئات الجبهة الإسلامية القومية إلى التخلي عن الجنوب غير المسلم، ولكن الحرب استمرت بوتيرة متصاعدة. وبعد التمركز بقوة في السنوات الأولى والسير قدماً نحو السيطرة على الأوضاع بصورة منفردة، حدثت منذ عام 1994 مجموعة من التراجعات في الحرب في الجنوب؛ فقيل في تقارير إنها اشتملت على إجبار غير المسلمين على إشهار إسلامهم بالقوة، وحوادث تصفية عرقية، خاصة في جبال النوبة ومنطقة بحر الغزال. وقد تم تحرير الاقتصاد، الأمر الذي يعني في الممارسة العملية أن نفوذ المصارف الإسلامية والأعمال المرتبطة بالجبهة الإسلامية القومية اتسع نطاقها، ولكن في نفس الوقت، فإن الإقراض الدولي للسودان تراجع بشكل كبير نتيجة للديون الضخمة المتراكمة عليه، وفشل الحكومة في التوصل إلى اتفاق مع صندوق النقد الدولي.[50]

ونظراً إلى جميع أنواع الحظر التي فرضت في السودان على كل شيء تقريباً، فمن الصعب تقييم التأثير الذي أحدثته تلك الوصاية "الإسلامية" على القطر. وأشارت تقارير إلى أن الجيل الأصغر من السودانيين يعد أكثر تشدداً دينياً إلى درجة انتقاد بعضهم قادة الجبهة الإسلامية القومية في مناسبات عدة على تهاونهم في تطبيق مبادئ الإسلام الصحيح في البلاد. وفي نفس الوقت ثمة شواهد واضحة في كافة الأوساط الشعبية على وجود وعي بعملية استقطاب الثروة بشكل حاد في أيدي أصحاب النظام ومؤيديهم، في الوقت الذي أخذت فيه الأحوال المعيشية الحقيقية لكافة فئات الشعب السوداني في الانحطاط، وهي مستمرة في ذلك إلى هذه اللحظة، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن التدهور الطويل الأمد الذي يلم باقتصاد السودان لم يعد ممكناً السيطرة عليه. ومنذ عام 1992 أخذت المظاهرات الشعبية تخرج بانتظام في كافة المناطق الحضرية، برغم قمعها على يد القوات الخاصة بالجبهة الإسلامية القومية، وعادة ما كانت تشهد سقوط خسائر في الأرواح. إن أكثر تلك المظاهرات حدة ودموية خرجت في سبتمبر من عام 1995 سقط فيها ضحايا بالمئات.

ونتيجة لعدم الاستقرار المستمر فإن مئات الآلاف من أبناء الشعب السوداني نزحوا مهاجرين إلى الخارج، وخاصة المهنيين والمتخصصين في الأعمال النادرة وذوي الخبرات الفنية العالية. وعلى أية حال فإن المعارضة في الخارج كانت تبدو غير منظمة ولم تجمع بينها مواقف موحدة، وأثبتت في ذلك الوقت بأنها غير قادرة على تحدي الأوضاع القائمة بشكل مؤثر.[51]

الأساس الفكري الذي يقوم عليه الاستخدام السياسي للإسلام في السودان

إن الانقلاب العسكري الذي أسقط حكومة الصادق المهدي المنتخبة عام 1989 هو الثالث من نوعه منذ استقلال السودان. ونظراً إلى عدم كفاءة الحكومة التي ترأسها الصادق المهدي في إدارة الشؤون الداخلية للبلاد، ولعزلتها الدولية في الخارج كان سقوط تلك الحكومة في انقلاب عسكري أمراً متوقعاً حدوثه في أية لحظة. إن العديد من السودانيين كان يتوقع أن يستولي الجيش على السلطة كما حدث ذلك في السابق مرتين. وقد كان الافتراض هو أن تكون قيادة الانقلاب آتية من أوساط الرتب العليا في الجيش من ذوي الكفاءات والخدمة الطويلة الذين تسري سلطتهم على كافة الرتب الأخرى الأقل منهم. وربما يعود السبب في ذلك الافتراض إلى أن العديد من أولئك القادة كانوا يبدون عدم ارتياحهم للطريقة التي كانت تدار بها البلاد على يد حكومة الصادق المهدي، والطريقة التي كانت تتم بها إدارة الحرب الأهلية الدائرة في الجنوب. ولكن المجموعة التي نفذت الانقلاب لم تأتِ من أوساط القيادات التي أشرنا إليها، ولكنها أتت من أوساط ضباط من بين حملة الرتب الوسطى ذوي الارتباط القوي بالأيديولوجيا الإسلامية. ويشير ميلتون فيورست إلى أن القليل جداً كانوا يعرفونهم أو سمعوا بهم، ولكن الذي عُرف عنهم من البداية أنهم مرتبطون عن قرب، أو حتى أنهم تحت القيادة المباشرة لحسن الترابي زعيم الجبهة الإسلامية القومية، ولكن الكيفية التي قام بها ذلك الارتباط بين الترابي والانقلابيين لم تكن واضحة في البداية، مثلما لم يكن واضحاً من هو الذي يقود.[52] فمن هو حسن الترابي وما هو الفكر الذي ينادي به؟

إن حسن عبدالله الترابي هو سياسي ومفكر سوداني، ولد في مدينة كسلا بشرق السودان حوالي عام 1932، لأب كان يعمل قاضياً. ويعتبر حسن الترابي الذي يقود الجبهة الإسلامية القومية، الواجهة السياسية لحزب الإخوان المسلمين في السودان، أكثر قادة السودان السياسيين لمعاناً في هذه المرحلة، وهو يقود الإخوان المسلمين في السودان منذ عام 1964. وتلقى الترابي في صباه تعليماً إسلامياً تقليدياً في منطقته، ثم انتقل إلى الخرطوم ملتحقاً بجامعة الخرطوم التي تخرج فيها عام 1955 متخصصاً في القانون. وأكمل دراسته العليا في لندن وباريس حيث حصل على الماجستير في القانون من جامعة لندن عام 1957، ثم انتقل إلى باريس لكي يلتحق بجامعة السوربون ويحصل منها على الدكتوراه في القانون أيضاً عام 1964. وقد أتاح له تنقله في البلاد الأوروبية أن يلم بثقافات شعوبها والأفكار السائدة في أوساط تلك الشعوب، وهو متقن للغتين الإنجليزية والفرنسية. وبعودته من دراساته العليا في الخارج تم تعيينه عميداً لكلية الخرطوم للقانون، ولكنه سرعان ما استهوته السياسة فانخرط فيها. وفي عام 1964 انتخب قائداً للإخوان المسلمين. وفي عام 1965 وبعد سقوط نظام إبراهيم عبود العسكري، قام الترابي بإنشاء ما عرف بجبهة الميثاق الإسلامي التي ضمت في صفوفها ائتلافاً من الطوائف والحركات الإسلامية التي كانت تهدف إلى سن دستور إسلامي للسودان، وتولى الترابي أمانتها العامة إلى أن تم حلها عام 1969 بعد أن قام نظام جعفر نميري مباشرة.[53]

لقد تم اعتقال الترابي بعد انقلاب نميري ومكث في السجن عدة سنوات، ولكن في أعقاب المصالحة الوطنية لعام 1977 بين الإخوان المسلمين والنظام الحاكم انضم الإخوان المسلمون إلى النظام ودخل أعضاء منهم في التشكيل الحكومي وتقلد الترابي عدداً من المناصب الحكومية كان معظمها ذا طبيعة قضائية، فقد عين مدعياً عاماً في الفترة من 1979 إلى 1982، ومستشاراً لرئيس الجمهورية للشؤون القانونية والسياسة الخارجية في الفترة من 1983 إلى 1985. وخلال تلك الفترة قام بتقوية قبضة حزبه على أماكن حساسة في البلاد، بما في ذلك القوات المسلحة. وكان وجود الإخوان المسلمين في المؤسسة العسكرية

عاملاً مهماً في النجاح الذي حققه انقلاب عام 1989 الذي قاده عمر حسن البشير الذي جلب الترابي وحزبه إلى واجهة السلطة السياسية. ويقال إن الترابي كان العنصر الرئيسي في نجاح الانقلاب العسكري والمحرك الحقيقي الذي كان يقف وراء التطورات السياسية التي أوصلت الإخوان المسلمين إلى ما وصلوا إليه من نفوذ شبه كامل على مقدرات البلاد الداخلية والخارجية، فهم الذين كانوا مسؤولين عن الانفصال الذي حدث بين جماعة الإخوان المسلمين السودانية وجماعة الإخوان المسلمين المصرية التي أوجدت الحركة في بداية الأمر. ومن خلال ذلك كان الإخوان المسلمون في السودان يريدون تأكيد الهوية السودانية المستقلة على كافة الصعد. وربما يكون ذلك هو السبب في تحويل الحركة التي يقودها الترابي من حركة صغيرة عديمة الأهمية في الحياة السياسية السودانية إلى كيان سياسي له قوة شعبية ذات تأثير لا بأس به في أوساط الجماهير. لقد أفصح الترابي عن شخصية تتمتع بقدرة فائقة على المناورة السياسية وانتهاز الفرص المناسبة لتقوية حركة الإخوان المسلمين.[54]

ومع سقوط نظام جعفر نميري عام 1985 قام الترابي بتأسيس الجبهة الإسلامية القومية، وتبوأ عدداً من المناصب الوزارية المهمة في حكومة الصادق المهدي المنتخبة والمشكلة وفقاً لائتلاف حزبي واسع، أهمها وظائف المدعي العام ووزير العدل. وكان الترابي وحزبه يقفون خلف الانقلاب العسكري الذي نفذه البشير عام 1989 بعد أن تأكدوا من عدم قدرتهم على الوصول إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع. ويلاحظ أنه خلال الفترة من 1989 إلى 1996 لم يتقلد الترابي أي منصب رسمي في النظام الجديد ربما لأنه كان يريد أن يلعب دور المنظِّر والقائد الروحي الأعلى للنظام، ولكن بغض النظر عن ذلك فقد كان هو العنصر الرئيس الذي يعمل من وراء الكواليس ويملي على الجميع العقيدة الأيديولوجية والسياسية للنظام.[55] وفي عام 1996 وربما لأسباب تكتيكية تخص الأهداف الأبعد للإخوان المسلمين في توطيد أركان القوانين الإسلامية وأسلمة الحياة الاجتماعية والسياسية السودانية بشكل كامل، تم اختياره وتعيينه رئيساً للبرلمان.

إن الترابي، ورغم البراجماتية التي شابت مسيرته السياسية منذ عام 1964، يعد واحداً من أهم قادة حركة الإخوان المسلمين في البلاد العربية والإسلامية، ويحظى باحترام شديد في أوساط جميع قادة الحركة. ومن جانب آخر فإن صراعاً قد نشأ في فترة معينة بين الترابي وحركة الإخوان المسلمين في مصر حول من هو الذي له الحق في قيادة الحركة على المستوى العالمي. وفي هذا السياق قام الترابي عام 1991 بتأسيس منظمة إسلامية عالمية أسماها المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي ضمت في صفوفها عدداً من الحركات الإسلامية والتوجهات السياسية الأخرى في العالم العربي. ونتيجة لذلك فقد تم توجيه نقد لاذع لتلك الخطوة من قبل الإخوان المسلمين في مصر على أنها نواة لشق صفوف المسلمين على مستوى العالم، الأمر الذي يدل على أن الإخوان المسلمين في مصر شعروا بأن الخطوة الجديدة تهدف إلى سحب البساط من تحت أرجل قيادتهم لمنظمة الإخوان المسلمين العالمية.[56]

وفي إطار توجهاته وآرائه الراديكالية قام الترابي بمحاولة تصدير أفكاره الإسلامية إلى خارج السودان. وفي هذا السياق ومنذ عام 1989 ولاحقاً، تم اتهام الترابي وأتباعه من قبل بعض الحكام العرب والأفارقة في مصر وتونس وأثيوبيا بقيامهم بمحاولة زعزعة نظم حكمهم ومد الحركات الإسلامية في بلدانهم بالدعم العسكري والمالي. فقد تم على سبيل المثال اتهام الترابي مباشرة بأنه خلف محاولة الاعتداء على حياة الرئيس المصري حسني مبارك في يونيو 1995 أثناء زيارة كان يقوم بها إلى أثيوبيا.[57]

ومن ضمن التناقضات الصارخة في مسيرة الترابي السياسية والفكرية أنه يعتبر واحداً من المفكرين الإسلاميين الرئيسيين ذوي الأصالة الفكرية ضمن الجيل الذي ينتمي إليه، فقد قام بنشر العديد من المؤلفات والمقالات بعدة لغات في مواضيع تتحدث عن الإسلام، والديمقراطية، وحقوق المرأة، والعلاقة بين الدولة والمجتمع، ومن أهم أعماله حتى اليوم كتاب **تجديد الفكر الإسلامي** الذي نشره عام 1985، وكتاب **الحركة الإسلامية في السودان** الذي يلخص تطور حركة الإخوان المسلمين في السودان.[58] ومن معظم أعماله التي تسنى

الاطلاع عليها ونشاطاته المرصودة يتضح أن الترابي يركز على أهمية تحويل الحركات الإسلامية إلى حركات جماهيرية، وإلغاء الطبيعة النخبوية عنها التي نادى بها سيد قطب حين كان يتحدث عن حركة الإخوان المسلمين في مصر، وأبو الأعلى المودودي حين كان يتحدث عن الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية. والواقع أنه يُنظر إلى الترابي على أنه قائد لتوجه سياسي جديد ضمن الراديكالية الإسلامية. إن السودان وفقاً لتطبيق فكر الترابي على النظام والحياة السياسية يعكس شكلاً جديداً للاستخدام السياسي للإسلام، فقد ظهر الترابي بين الإخوان المسلمين السودانيين الذين نقلوا فكرة الحركة من مصر، حين كانوا يدرسون فيها، وتعلم منهم كداعية وليس كناشط سياسي. ولكن كان لدى الترابي طموحاته السياسية وذكاؤه الفطري الذي تم صقله لاحقاً من خلال احتكاكه بالثقافة الأوروبية. لذلك فإنه اختلف مع أسلوب دعوة الإخوان المسلمين الأساسية، سواء كان ذلك على صعيد الدعوة أو العمل السياسي، خاصة الجانب المرتبط منه بالعنف السياسي غير المبرر، وأسس تياراً مختلفاً عن الإخوان المسلمين أطلق عليه جبهة الميثاق الإسلامي، ثم غير الاسم إلى الجبهة الإسلامية القومية التي استهوت جزءاً لا بأس به من الجماهير السودانية.[59] وربما يعود موئل التناقض في مسيرة الترابي إلى خلطه الواضح بين دور الداعية الديني ودور ممارس السياسة، فقد تقلد مناصب عدة في الهرم السياسي، وتعامل مع وقائع السلطة والسياسة اليومية إلى درجة انغمس فيها حتى أذنيه كمنظّر وحيد لها على الساحة السياسية السودانية، مبتعداً بذلك عن نشاطات الدعوة الإسلامية وعن دور المفكر الذي يسعى للتجديد. ويقول جمال البنا بهذا الصدد:

> وإن كنا نرى أن الدكتور الترابي لم يذهب إلى المدى الواجب في التجديد، وأنه لم يؤصل هذه التجديدات بما تتطلبه وتستحقه، إذ من الواضح أنه لا يكفي لتجديد أصول الفقه الإسلامي رسالة من ثمانين صفحة. مع هذا، فإن ما دعا إليه بالفعل كان أكثر مما يمكن أن تتحمله الدوائر السلفية في السودان، التي ثارت عليه واعتبرته من الذين انحرفوا عن السنة والجماعة.[60]

إن طروحات الترابي التجديدية تحمل الكثير من المعاني الجديدة للفكر الإسلامي المعاصر، وتعد جزءاً مهماً من حركة التجديد الإسلامي المعاصرة، ولكن ما حصل بالنسبة للخلط الذي حدث بين الديني والسياسي بطريقة فيها الكثير من الانتهازية السياسية، وعدم إدراك لما يمكن أن يفعله ذلك وسط الجماهير السودانية من تشكك في نوايا المرشد والمعلم السياسية المتخفية وراء قناع إسلامي. وإن تعجل الترابي في الوصول إلى السلطة دفعه إلى السعي للوصول إلى السلطة بطرق ملتوية شتى. فقد تحالف -أو لنقل تصالح- أولاً مع نظام حكم جعفر نميري لكي يحصل من خلال ذلك على منصب المدعي العام، ثم تحالف بعد ذلك مع مجموعة من ضباط الجيش لكي ينقلبوا على حكومة كانت منتخبة ديمقراطياً، ولكن حظوظهم في وسطها كانت ضعيفة. والغريب في الأمر أنه عوضاً عن أن يبرز إلى الواجهة كمساهم في الانقلاب ومنظّر أيديولوجي لمن نفذوه وأب روحي للنظام الذي استولى على السلطة، فضَّل أن يتوارى وراء تمثيلية الزج به في السجن إلى جانب السياسيين الآخرين الذين تم اعتقالهم. ولكن الحقيقة لا يمكن أن تختفي إلى أمد طويل، فقد أطلق سراح الترابي بعد فترة قصيرة، لكي يصبح المحرك الرئيس الأول للشأن السياسي السوداني، وإن كان ذلك من خلف الكواليس، ويتشارك في السلطة مع رئيس الجمهورية عمر حسن البشير. ولكن طموحات الترابي السياسي أدّت لاحقاً إلى التصادم مع البشير، الذي زجّ به في السجن هذه المرة،[61] بعد صراع طويل على السلطة شابه الكثير من المرارة، في الوقت الذي كانت فيه أحوال الإنسان السوداني المعيشية المتردية تسير من سيئ إلى أسوأ.

إن من الأمور اللافتة للنظر في مسيرة حسن الترابي السياسية خلال الفترة التي سيطر فيها على السلطة هي علاقته القوية بأسامة بن لادن في أثناء لجوئه إلى السودان في التسعينيات. فخلال ذلك العقد كان السودان يمر بفترة قلقة مليئة بالأخطار الداخلية والخارجية. وكانت الولايات المتحدة قد أدرجت اسم السودان ضمن قائمة الدول الراعية للإرهاب الدولي. وكما شرحنا أعلاه كان الترابي يشغل حيزاً مركزياً في الحياة العامة للبلد، وفي جميع الأحداث السياسية الداخلية والخارجية التي تحدث فيه. لقد

نشأت علاقة بين الترابي وأسامة بن لادن قويت مع مرور الوقت وترسخت عن طريق النظرة المشتركة للاثنين إلى وجود إسلام عالمي بلا حدود مصطنعة. بهذا الصدد يمكن القول بأن الترابي على مستوى السودان لم يكن سياسياً عادياً، بل هو شيء أكثر من ذلك من حيث كونه رمزاً يحظى بالاحترام في أوساط الإسلاميين السودانيين إن لم يكونوا يهابونه. لقد حاول الترابي دائماً ربط البعد الإيماني والروحي للإسلام بأبعاد سياسية وطنية وعالمية هي في الواقع جاذبة ومترسخة في ذهن ابن لادن وتستهويه لكي يعمل على محاولة تحقيقها على أرض الواقع، وإن كان العديد منها يبدو طوباوياً محضاً في ظل الظروف الدولية السائدة في العالم المعاصر. وعلى امتداد القارة الإفريقية ثمة مسلمون في بعض المناطق نظروا إلى الترابي نظرة احترام فاقت مداها احترامهم لكل رموز بلدانهم ومفكريها. إن السمعة التي اكتسبها الترابي على الصعيد العالمي خلال معظم تسعينيات القرن الماضي ربما توفر لنا تعليلاً للإعجاب بشخصه الذي استطاع أن يزرعه في ذهن ابن لادن والنفوذ الذي استطاع أن يمارسه عليه بعيداً عن سياسات السودان الخاصة، وفي إطار السعي في البحث عن متعهد أو راعٍ أو شريك يمكن التشارك معه في طموحاته في إعادة إحياء تاريخ وتراث الإسلام.[62]

بالنسبة لحسن الترابي كانت العلاقة القوية بأسامة بن لادن استثماراً جيداً من الناحية المالية، فلعدة سنوات وحتى عام 1995 تدفقت مساعدات بن لادن التي تدعم نشاطات الترابي، ومع تدفق تلك المساعدات تمكن الترابي على سبيل المثال من تنظيم مؤتمر دعا إليه منظمات وقادة حركات إسلامية من شتى بقاع العالم، وحشدهم جميعاً دفعة واحدة في الخرطوم. لقد تم استقبال الضيوف بحرارة من قبل المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي. لقد كان المؤتمر مدعوماً بسخاء من قبل بن لادن. ولمدة أسبوع وبترحيب حار من حسن الترابي أحال الراديكاليون الإسلاميون والعرب العاصمة السودانية إلى مركز قيادة للحركة الإسلامية العالمية المتشددة. ومن قاعة الصداقة على ضفاف النيل انطلقت عالياً أصوات شخصيات مضادة لبعضها بعضاً فكرياً وأيديولوجياً وسياسياً وحتى دينياً، فمن بين

الحضور كان لويس فرقان زعيم ما يعرف بأمة الإسلام في الولايات المتحدة، وهي حركة مثيرة للجدل بسبب غرابة الطقوس التي تمارسها، ولا تمتُّ للإسلام بشيء، وقادة من جبهة الإنقاذ في الجزائر كأنور هدام، وزعيم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين الراحل جورج حبش، وممثلون لحركة طالبان الأفغانية، إلى جانب حشد كبير من كافة أطياف النشاط الإسلامي المعتدل والمتطرف في مختلف أنحاء العالم.[63]

وبغض النظر عن الدعم المالي السخي الذي قدّمه بن لادن لعقد المؤتمر، والمظاهر الاحتفالية التفاؤلية التي حاول حسن الترابي أن يضفيها على فعالياته والأنشطة التي صاحبتها، فإن المؤتمر الدولي لم يتمكن من تقريب المنظمات والحركات الإسلامية المشاركة بعضها إلى بعض وصهرها في منظمة إسلامية عالمية واحدة تتحدث بصوت واحد في مواجهة الآخرين. ومع تطور الأحداث اضطر بن لادن إلى مغادرة السوادن الذي أصبح شخصاً غير مرغوب فيه، فقد كان وجوده مسبباً لحرج سوداني تجاه المجتمع الدولين ومصدر قلق للسلطات التي خضعت لضغوط وتهديدات دولية من الخارج. وفي الوقت نفسه، أخذت الصورة الطوباوية والهالة التي أحاطت بشخص الترابي تفقد وميضها شيئاً فشيئاً. فالبرنامج الطموح الخاص بعالمية الإسلام الذي كان ينادي به الترابي أصبح حلماً لاسبيل إلى تحقيقه. وبسبب عزل الترابي من الحياة العامة من قبل حزبه ومن قبل الحكومة السودانية، فقد منصبه كرئيس للبرلمان. إن المجتمع السوداني كان ولم يزل باحثاً عن الحداثة ويسير باتجاهها؛ لذلك فإنه رفض المعوقات التي تشكلت أمامه من تطبيق نمط من الإسلام المتشدد. لذلك يمكن القول بأنه مع عقد اتفاقية السلام مع الجنوبيين، ووصول جنوبي كجون قرنق أولاً، ثم بعد موته سليفا كير، إلى منصب النائب الأول لرئيس الجمهورية فإن حسن الترابي والفكر الذي كان ينادي به أصبح بالنسبة للشبيبة السودانية الناشئة جزءاً من التاريخ. إن الترابي يحظى باحترام الكثيرين من دون شك، ولكنه أصبح الآن طيفاً من الماضي، واصطبغ شخصه بالفشل الذريع الذي لاقته منظمة المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي.

ومرة أخرى حاول الترابي تأسيس حزب جديد لنفسه في 27 يونيو 2000، ولكن بالنسبة للعديد من السودانيين كان ذلك بمنزلة إرهاصات يبديها طير جريح، والسبب الذي أبعد الكثيرين عنه هو عدم ثقتهم بحنكته السياسية بعد كل ما لاقاه من هزائم سياسية، رغم ما عرف عنه بأنه رجل لا يعترف بأقل من الفوز الكامل. وبذلك يمكن القول إن استثمار بن لادن في هذا المجال لم يؤتِ أُكُلَه بالشكل المرجو. ومرة أخرى، وفي 23 فبراير 2001 تم الزج بالترابي في السجن من قبل حكومته، واتُّهم بأنه حاول إقامة تحالف مع المتمردين الذين يحاربون من أجل فصل الجنوب عن الشمال.[64]

يمكن القول إذن إن الترابي كان قد خسر دوره كداعية ومفكر إسلامي سعى لها بطرق ملتوية قلما يلجأ إليها أرباب الدعوة والفكر السليم. ومع عقد الحكومة اتفاقية السلام مع المتمردين في الجنوب بقيادة جون قرنق، وإيقاف العمل بأحكام الشريعة كشرط من شروط الاتفاق، فإن تجربة الاستخدام السياسي للإسلام وإقامة الدولة الإسلامية في السودان قد وصلت إلى طريق مسدود في هذه المرحلة من تاريخه.[65]

وفقاً لفكر الترابي، فإن المسلمين لهم صلة بعضهم ببعض على عدد من المستويات تبدأ من بيوتهم ومجتمعاتهم المحلية وأوطانهم إلى أن تصل إلى دار الإسلام التي يعم فيها الخير المسلمين كافة. وهذا الطرح يجب ألا يُفهم على أنه يعني وجود بنية متراصة وتناغم كلي بقدر ما يجب أن يُفهَم أنه يشير إلى كيان مفترض يسعى المسلمون لتحقيقه فيما بينهم ويستوعب ضمنه كافة البشر والأجناس وأصحاب الملل الأخرى من غير المسلمين الذين يعيشون في دار الإسلام. وكما اتضح لنا عند مناقشة القضايا المتعلقة بالإمبراطورية العثمانية، فإن آخر مشروع عظيم يعكس عالمية الإسلام وهو الدولة العثمانية انهار في نهاية الأمر. ولكن من جانب آخر يلاحظ أن فكرة عالمية الإسلام أخذت في النمو التدريجي في العصور الحديثة منذ ظهور تجارب تدعو إلى ذلك في صيغ محددة؛ كالحركة الوهابية في نجد، والحركة المهدية في السودان، وأفكار جمال الدين الأفغاني. وفي مراحل لاحقة جاءت تجارب أخرى؛ كحركة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية لكي تعيد الكرّة من جديد.[66] وفي مراحل لاحقة أفسحت القوى الإمبريالية التي كانت تحتل معظم البلاد العربية

والإسلامية الطريق أمام أنموذج من الدولة الوطنية ثبت في نهاية المطاف بأنه لاقى فشلاً ذريعاً في معظم تطبيقاته. لقد ثبت أن الوطنية ومجموعة طويلة أخرى من الأفكار العلمانية غير الناجحة عندما طبقت تركت وراءها خيبة أمل عميقة.

إن ذلك هو المحتوى الذي تطورت فيه الصحوة الإسلامية عبر البلاد العربية والإسلامية كتحدٍّ لفشل المشروع الوطني العلماني. وعوضاً عن البقاء محصورين ضمن الإطار الحاضر الذي وجدوا أنفسهم فيه بحكم الواقع ومسيرة التاريخ، وفي إطار من توجه المسلمين نحو فكرهم المشترك الخاص بهم، فإنهم مجبرون على الاتجاه نحو وحدة أكبر فيما بينهم، وهذا بحد ذاته سيقوض الأسس الفكرية والبنى الإيجابية للدولة الوطنية القائمة حالياً. وعوضاً عن تحقيق ذلك بالقوة، فإنه سيأتي ذاتياً بدءاً من القاعدة باتجاه الأعلى. وما إن يتم تأسيس دولة إسلامية كاملة البنى فإن الأنموذج سينتشر بسرعة عبر العالم الإسلامي، وسيصبح مجال اهتمام وتركيز لعالمية الإسلام.[67] ويقول الترابي في هذا الصدد إنه يؤمن بأن السودان في طريقه إلى أن يصبح هادياً ودليلاً من هذا القبيل لكافة بلاد المسلمين الأخرى، وأنه يسير في الاتجاه الصحيح من قبل الحكومة الإسلامية التي تدير شؤونه.

تتغلغل في العالم الحديث بشكل متزايد أفكار العولمة وارتباط مناطق العالم فيما بينها على كافة صعد الحياة، لذلك فإن هذه الأوضاع العالمية الجديدة، بالنسبة للترابي، تقوي تطلعاته الخاصة بعالمية الإسلام. فيشير في هذا الصدد إلى أن المسلمين سيظلون يتطلعون الى أنموذجهم الفكري الحتمي بإقامة سلطة مركزية واحدة تجمع أمة الإسلام العالمية تحت سلطتها. ويقول أيضاً إنه من الطبيعي أن تبقى العديد من المجتمعات والمناطق تدار بحكم ذاتي خاص بها لأن في ذلك إغناءً كاملاً للإسلام في البيئة الخاصة بتلك المناطق.[68] ويلاحظ في هذا الصدد أن طروحات عالمية الإسلام، سواء كانت صادرة من الترابي أو من غيره من المفكرين المسلمين، أثارت ردة فعل سلبية لدى بعض مفكري الغرب؛ فصموئيل هنتنجتون مثلاً يشير إلى أن عالمية الإسلام تشكل قوة معادية للغرب، من الممكن لها أن تثير

الصراع في المستقبل، وأن تؤدي إلى صدام بين الحضارتين الغربية والإسلامية.[69] وبالتأكيد فإن الترابي يعارض ذلك، حيث تشير وجهة نظره إلى أن المسلمين لا يسعون إلى المواجهة مع غيرهم؛ لأن التوجهات الحالية نحو الوحدة فيما بينهم تنطلق بشكل أكبر من الصراع الداخلي في الإسلام ذاته كشأن روحاني للمجتمع الإسلامي وليس من هيجان الإسلام المنادي إلى شن المعارك؛ لذلك فإن الفكرة الدينية الجماعية وليس العدو المشترك هو الذي يجمع المسلمين بعضهم ببعض في هذه المرحلة. إن عالمية الإسلام التي يتنادى العالم الإسلامي عن طريق استخدامها إلى التحرك نحو التقارب فيما بين المسلمين لن تشكل تهديداً للشعوب التي تعتنق ديانات أخرى، ولها ثقافات خاصة بها وهي خارج نطاق دار الإسلام، أو للأقليات التي تعيش ضمنها، ولكنها مساهمة إيجابية فى المجتمع البشري بشكل عام.[70]

الاستخدام السياسي للإسلام واستعداء المجتمع الدولي

في إطار سعي السودان إلى توظيف الإسلام سياسياً عن طريق إعلان نفسه الطوعي بأنه دولة ذات حكومة إسلامية خالصة، رغم ما في ذلك من عدم دقة وتجاهل متعمد لتركيبة السودان السكانية التي تتكون من مسلمين ومسيحيين وقبائل عدة في أدغال الجنوب تمارس طقوساً وعادات وثنية خاصة بها، وفي إطار معاداة هذا النظام للعديد من جيرانه المباشرين وغير المباشرين، فضلاً عن دول الغرب كافة، يكون السودان بذلك قد استعدى على نفسه عدداً كبيراً من دول العالم، بما في ذلك جميع جيرانه كأثيوبيا ومصر والمملكة العربية السعودية وأوغندا وكينيا وإريتريا وتشاد.[71]

لذلك يمكن القول بأن السودان قد سعى لأول مرة في تاريخه منذ حصوله على الاستقلال عام 1956، وذلك بدءاً من عام 1989 -1990، إلى افتراض نفسه أنه في موقع اللاعب الدولي المؤثر في العلاقات الإقليمية والدولية. وربما يكون السودان قد لعب في الماضي دور الوسيط، وخاصة على صعيد العلاقات فيما بين الدول العربية كما حصل في عهد كل من محمد أحمد محجوب وجعفر نميري، ولكن ذلك الوقت كانت له ظروفه

وملابساته التاريخية الخاصة به. لقد كان السودان في تلك الفترات يقع على هامش العديد من الأحداث الدولية، ولم يكن لأنظمته السياسية المتعاقبة قبل عام 1989 أية مواقف عدائية تجاه أيٍّ من دول العالم، ربما باستثناء عهد جمال عبد الناصر عندما كان المد القومي العروبي في أوجه. لذلك، فان أي وساطة يقترح القيام بها إقليمياً أو عربياً كانت مقبولة لأنه لم تكن ترتبط بها أية طروحات تتعلق بدور القيادة على ذلكما المستويين، فضلاً عن المستوى العالمي.[72] إن ذلك يطرح تساؤلات حول إن كان عالم الإسلام هو بالفعل كما يتخيله حسن الترابي ويصوره بأنه قائم حقيقة، وفيما إن كان الوضع الذي عليه دول هذا العالم المفترض تستطيع مجتمعة أن تحقق مقولة الخير العام الإسلامي التي ينادي بها. وهي تطرح أيضاً تساؤلات فيما إن كان المدى الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية التي أعلنت عن نفسها أنها كذلك في السودان تشكل الأنموذج الذي سيهرول الآخرون نحو الاحتذاء به وتطبيقه.

والواقع أن طروحات الدولة الإسلامية أدت إلى حالة تصادم بين السودان وما يمكن تسميته المجتمع الدولي. فكل دولة طرف في علاقات مع السودان كانت لها مواقفها الخاصة، ولكن المجتمع الدولي قام بشكل جماعي بفرض عقوبات عليه من خلال الأمم المتحدة. وبالرغم من أن العقوبات التي فرضت في مايو 1996 كانت دبلوماسية، وأن تأثيرها في الأوضاع الاقتصادية العامة في البلاد كان محدوداً، فإن أثرها كان واضحاً على السياسات التي يمكن للحكومة أن تقوم بها.[73] وكمبرِّر لما قررته الأمم المتحدة، قام مجلس الأمن الدولي بفرض عقوبات على الحكومة السودانية كرد فعل على إخفاقها في القيام بتسليم ثلاثة متهمين في محاولة الاغتيال الفاشلة التي تعرض لها الرئيس المصري السابق محمد حسني مبارك في أثناء قيامه بزيارة إلى العاصمة الأثيوبية أديس أبابا في يونيو 1995، فبعد وقت قصير من وصول الرئيس المصري للمشاركة في اجتماع قمة ما كان يعرف سابقاً بمنظمة الوحدة الإفريقية هوجمت سيارته من قبل مجهولين وأمطروها بوابل من الرصاص، ولكنه نجا من تلك المحاولة. إن الديناميات التي قادت مجلس الأمن الدولي إلى التحرك باتجاه فرض العقوبات من الممكن فهمها

فقط عن طريق العودة إلى استعراض وتحليل أحداث سابقة والربط فيما بينها لاستكشاف جوهر ما حدث. إن قرار العمل ضد السودان بتلك الطريقة لابد أن يكون قد اصطبغ باهتمامات طويلة الأمد ضمن المجتمع الدولي حول دعم الحكومة السودانية للإرهاب الدولي. وتلك الاهتمامات تنطلق من أن السودان يؤوي داخل أراضيه عدداً من الحركات والتنظيمات الإسلامية من مختلف البلاد العربية والإسلامية التي تعمل على ممارسة الصراع مع حكومات بلدانها عن طريق العنف المسلح ووسائل الإرهاب المختلفة، ويتَّهم بسبب ذلك بأنه دولة راعية للإرهاب الدولي.[74]

لقد ذكرنا في أثناء الحديث عن كيفية وصول الإسلاميين إلى الحكم في السودان أن انقلاباً عسكرياً قد نفذ في يونيو 1989 من قبل عناصر تنتمي إلى الجبهة الإسلامية القومية التي يقودها الترابي واستولت على السلطة من يد الحكومة المنتخبة التي كان يرأسها الصادق المهدي. إن المجموعة التي قادت الانقلاب برئاسة عمر حسن البشير أسمت نفسها ثورة الإنقاذ، ومنذ أن استولت على السلطة حكمت السودان عن طريق ما كان في الواقع تحالفاً بين القيادة العسكرية ذات التوجهات الإسلامية وبين الحركة الإسلامية المدنية التي تآمرت بطريقة خفية في الأحداث التي أدت إلى نجاح الانقلاب. ولمدة ستة شهور كاملة بعد الانقلاب بقي دور الحركة الإسلامية سرياً. ويبدو أن ذلك كان مقصوداً لكي تعطي للنظام الجديد فرصة يؤسس خلالها نفسه جيداً في السلطة من دون أن يستفز ضده أي طرف داخلي أو خارجي في حالة الكشف عن توجهاته المستقبلية نحو إقامة حكومة إسلامية في البلاد. لقد كان متوقعاً أن يتعرض النظام للكثير من المضايقات الداخلية والإقليمية والدولية، لو أنه كشف عن هويته الحقيقية في اللحظة نفسها التي نفذ فيها انقلابه.[75]

كانت القيادة العسكرية يترأسها عمر البشير الذي مارس أيضاً دور رئيس مجلس قيادة الثورة قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية في أكتوبر 1993، وذلك ضمن إطار عمل سياسي يحكمه الميثاق الوطني للعمل السياسي الذي تم تبنيه في إبريل 1991. أما

الحركة الإسلامية الوطنية فقد تزعمها حسن الترابي قائد الجبهة الإسلامية القومية التي كانت تعتبر في أثناء فترة تطبيق الديمقراطية الحزب الإسلامي الرئيسي في البلاد قبل حدوث انقلاب يونيو 1989. لقد تمكن الترابي من التأثير في شكل الحكومة التي قامت والسياسات التي تتبعها عن طريق ترؤسه لجنة غير رسمية تشكلت من أربعين عضواً معظمهم أعضاء قياديون في الجبهة الإسلامية القومية قبل أن يصل النظام الجديد إلى السلطة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن قياديين إسلاميين شغلوا مناصب وزارية في الحكومة الجديدة.[76]

وخلال النصف الأول من التسعينيات اتسمت ممارسات النظام الحاكم بالسماح لعدد كبير من الحركات الإسلامية بدخول السودان وتقديم الحركات الإسلامية إلى المجتمع الدولي. وفي هذا السياق لم تفرض أية قيود على أعضاء الحركات الإسلامية القادمة من مختلف البلاد العربية الأخرى، وسمح لها بالإقامة بحرية تامة وممارسة نشاطاتها بالشكل الذي تراه مناسباً. ونتيجة لذلك، فإن البعض منها باشر نقل مركزه الرئيسي إلى السودان. وأما الفصائل التي تُدعى بالأفغان العرب، والتي تتكون من مقاتلين عرب تم تجنيدهم من مختلف البلاد العربية لمحاربة الحكومة الأفغانية التي كانت موالية للاتحاد السوفيتي السابق، فقد اغتنم كثير منهم الفرصة ليتدفقوا على السودان بكثافة. ومن بين الحركات الإسلامية الرئيسية المعارضة في البلاد العربية التي انتقلت قياداتها وبعض من فصائلها إلى السودان يمكن ذكر حركة حماس الفلسطينية، والجماعة الإسلامية المصرية، وجبهة الإنقاذ الجزائرية، وحزب النهضة التونسي. وربما كان أهم شخصية انتقلت في تلك الفترة إلى السودان، وكما أشرنا في صفحات سابقة من هذا الفصل هو أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة الذي نقل مقر إقامته وأعماله التجارية ونشاطاته إلى السودان.[77]

ويلاحظ في هذا الصدد أن النظام الحاكم بذل جهوداً متواضعة جداً لكي يبعد عن نفسه وسائل استخدام العنف التي كان الهدف من ورائها خلق أوضاع جديدة، سواء على صعيد الداخل السوداني أو النظام الدولي. ويكفي للتدليل على ذلك استضافته ذلك العدد

الضخم من الفصائل والتنظيمات والأفراد التي تطاردها حكوماتها والمجتمع الدولي بتهم الإرهاب والجرائم السياسية المنظمة. ربما جاء إفصاح النظام الحاكم عن نظرته إلى نفسه بأنه يحكم بلداً يشكل الملتقى الذي يخرج منه التنسيق بين كافة الحركات الإسلامية على المستوى العالمي. وربما يكون أيضاً أن ذلك الافتراض قد أعطى زخماً عملياً وتعبيراً مؤسسياً عن طريق عقد المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي في عاصمة السودان ثلاث مرات في الفترة ما بين عامي 1991 و1995. وقد بالغت وسائل الإعلام السودانية الرسمية في وصف أهمية المؤتمر الأول عندما قالت عنه إنه أهم حدث جرى منذ انهيار دولة الخلافة، مشيرة إلى أنها المرة الأولى التي يحضر فيها ممثلون عن الحركات الجماهيرية من مختلف أرجاء العالم الإسلامي لكي يلتقي بعضهم بعضاً في مكان واحد.[78] وقد أشرنا إلى أن الترابي نظر إلى المؤتمر على أنه الوسيلة التي يمكن من خلالها إعادة بناء النظام الدولي بحيث تستبدل بنية الأمم المتحدة التي يسيطر عليها الغرب بنظام جديد يحتوي على منابر حرة وإجراءات تحكمها المساواة وتمثيل عالمي صحيح.

إن الوسائل الراديكالية التي اتبعها النظام السوداني أدت إلى أن يصبح للسودان علاقات خارجية متردية مع جميع جيرانه تقريباً؛ إذ ارتابت فيه كل من الحكومة المصرية واتهمته بأنه يقدم الدعم والمأوى للجماعات الإسلامية المصرية التي تستخدم العنف المسلح ضد النظام المصري الحاكم، وخاصة جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية، واتهمته ليبيا أيضاً بأنه يدعم الإسلاميين الليبيين الذين يهاجمون موظفي الحكومة ومنشآتها في شرق ليبيا. أما السعودية فقد امتعضت من انتقادات الترابي للنظام السعودي واستعدادات المملكة لاستقبال القوات الأمريكية على أراضيها في أوج الغزو العراقي للكويت، وأبدت تحفظاتها على التسهيلات التي قدمت لأسامة بن لادن على أراضي السودان، ووجدت حكومات كل من إريتريا وأثيوبيا وأوغندا أمنها مهدداً بسبب المعارك الدائرة بين قوات الحكومة السودانية وفصائل التمرد في جنوب وشرق السودان. لقد أبدت الحكومات الثلاث غضبها الشديد من تدخل الحكومة السودانية في شؤونها الداخلية في إطار محاولاتها الهجوم على عناصر التمرد التي التجأت إلى البلدان الثلاثة.

وبحلول عام 1993 كان السودان قد وضع على قائمة الدول الراعية للإرهاب من قبل الولايات المتحدة الأمريكية.[79]

ما الذي تحقق للسودان من خلال الاستخدام السياسي للإسلام؟

إن السودان مصاب بداء عدم الاستقرار منذ أمد طويل جداً يعود إلى الأيام الأولى للدولة المهدية، واليوم وبعد مضي نحو عقدين على وصول النظام الحاكم الحالي إلى السلطة، وما يزيد على ربع قرن منذ أن بدأ نظام جعفر نميري في التطبيق الجزئي للقوانين الإسلامية، يلاحظ أن الحالة السياسية والاقتصادية السودانية مستمرة في التدهور الشديد رغم ما حدث من توقيع لاتفاقية سلام بين الشمال والجنوب، ومن إقصاء لحسن الترابي من الأدوار المؤثرة التي كان يلعبها في السياسات السودانية. إن ما مر به السودان من سوء إدارة للاقتصاد، والسياسات العامة الداخلية والعلاقات الخارجية منذ عام 1989 انعكس بشكل واضح في عدم الرضا والتململ الشديد إلى حد الثورة التي قام بها الجنوبيون والدارفوريون في الغرب وقبائل الشرق، بالإضافة إلى ما يقال منذ مدة عن ظهور بوادر عدم ارتياح في وسط أبناء المناطق الشمالية التي عرف عنهم ولاؤهم للحكم المركزي في الخرطوم، لأن جميع من حكموا السودان حتى الآن منذ الاستقلال تنحدر أصولهم الأولى من هذه المنطقة. وبتصاعد حدة الحرب وازدياد معدلات الفقر والمجاعة، بالإضافة إلى جميع الجوانب السلبية الأخرى التي تراكمت، زادت الصعوبات على النظام العسكري الحاكم الذي لبس العباءة والعمامة الإسلامية.[80] وربما يعود السبب الرئيسي في ذلك إلى انقلابيي يونيو 1989 ومن ورائهم الإخوان المسلمون الممثلون في الجبهة الإسلامية القومية الذين تفردوا بالحكم لأنفسهم، ونسوا أن ولاء أبناء شمال السودان السياسي يتمحور منذ الاستقلال حول الصوفية ممثلة في طائفتي الأنصار والختمية. وعندما أجريت الانتخابات الحرة في عام 1986 في نهاية المرحلة الانتقالية للحكومة العسكرية التي تولت زمام الأمور بعد الانتفاضة الشعبية التي أطاحت نظام حكم جعفر نميري، أحرز الحزبان مجتمعين حوالي 70 بالمئة من مجموع أصوات الناخبين. ولكن سير العملية السياسية في البلاد أثبت أن الصادق المهدي وجد أمامه

صعوبات لم يتمكن من تجاوزها في إدارة شؤون البلاد، ففي فترة حكمه ازدادت المشاكل القائمة تفاقماً، بما فى ذلك القضية الشائكة الخاصة بالتعامل مع معضلة تطبيق قوانين الشريعة الإسلامية التي ورثها عن نظام جعفر نميري، ووتيرة الحرب الأهلية في الجنوب التي زادت من تردي الأحوال في الجنوب والشمال على حد سواء.[81]

خلال المناخ السياسي الحر الذي ساد بعد سقوط نظام نميري ظهرت فئات سودانية مثقفة عدة تنتقد على الملأ ما تم في عهده وتشجب العيوب التي اتسمت بها القوانين الإسلامية التي تم سنها، من حيث كونها تطبيقاً ملفقاً ومضحكاً للشريعة الإسلامية. وربما يكون أولئك المنتقدون علناً لتلك القوانين قد افترضوا أنهم يستطيعون فسح الطريق أمام إزالة القوانين الشرعية التي أدخلها نميري عن طريق التشهير بها علناً والاحتجاج على استمرار استخدامها. ولكن الذي حصل أنهم اكتشفوا أن المنادين بالأسلمة من خارج نظامه لم يكن يهمهم إن كانت القوانين الشرعية التي سنها تطبق مبادئ الشريعة بشكل صحيح أم لا قدر اهتمامهم بالإبقاء على المبدأ العام المتعلق بأن الأسلمة يجب أن تستمر. لذلك، فإن المتشددين الإسلاميين بكافة فئاتهم دافعوا عن تلك القوانين وحاربوا بشراسة من أجل الإبقاء عليها. وأكثر ما كانوا مستعدين للموافقة عليه هو مراجعة تلك القوانين وتنقية بعض الآليات التي تم تطبيقها بها.[82] وبالرغم من أن المتشددين الإسلاميين لم يتمكنوا من إحراز نتائج جيدة في الانتخابات الديمقراطية التي جرت بعد سقوط نظام نميري، فإن التنظيم الواضح والالتزام التام والإجماع الكامل للإخوان المسلمين حول مواقفهم أعطى تنظيمهم قوة سياسية غير عادية في أوساط المجتمع السوداني. وبشكل خاص فإن أعضاءها بقوا كقوة يحسب حسابها في العاصمة الخرطوم، حيث كان يمكنهم تنظيم مظاهرات صاخبة تخل بالأمن وتعرض سلامة المجتمع للخطر. لقد أدى الخوف من قوة الإسلاميين السياسية في العاصمة بالحكومة الائتلافية المهزوزة التي أعقبت الفترة الانتقالية للحكومة العسكرية إلى السعي لبعض المهادنة مع الجبهة الإسلامية القومية. وأدت المحاولات الخاصة بالمهادنة إلى تعقيد سير المفاوضات الخاصة بإيجاد حل للحرب الأهلية في الجنوب.[83]

كان الراحل جون قرنق الذي قاد التمرد في الجنوب مصراً على أن الحرب لن تتوقف ما لم تعطَ له التزامات وضمانات بإيقاف العمل بقوانين الشريعة على مستوى السودان كله، وليس الجنوب فقط. لقد أصرت الحركات الجنوبية الرئيسية المتمردة، وهي جيش تحرير شعب السودان وحركة تحرير شعب السودان، على أن يتم إقامة حكومة علمانية مع إدخال نظام قانوني في البلاد يكون السودانيون وفقاً له متساوين في جميع الحقوق والواجبات بغض النظر عن العرق أو الديانة. لقد أجبرت الخسائر التي تم تكبدها والضغط الآتي من الجيش الحكومةَ على قبول عقد اتفاقية مبدئية مع جيش تحرير شعب السودان في 16 نوفمبر 1988 نادت بتجميد تطبيق الشريعة الإسلامية، وتم الاتفاق على عقد مؤتمر دستوري في عام 1989. تلك الخطوات تم شجبها من قبل الجبهة الإسلامية القومية التي استُبعدت آنذاك من الحكومة التي تشكلت في مارس 1989، والتي بدت أنها كانت تسير في اتجاه اتخاذ قرار لإعادة النظر في إجراءات الأسلمة.[84]

ومرة أخرى تدخل الجيش في السياسة وانقلب على الحكومة المدنية المنتخبة في 30 يونيو 1989. وبدا النظام الجديد وكأنه غير مكترث بمعالجة الأوضاع الاقتصادية المتردية للسكان بقدر ما كان مهتماً بتقديم أيديولوجيته الإسلامية إليهم بشتى الوسائل المتاحة. وفي هذا السياق قام النظام بتجاهل التسوية السلمية المبدئية مع الجنوبيين، وتبنى مواقف متشنجة تجاه الإبقاء على القوانين الشرعية سارية المفعول، الأمر الذي أدى إلى انهيار مؤتمر السلام مع جيش تحرير شعب السودان الذي كان مقرراً له أن ينعقد في 5 ديسمبر 1989. وفي 7 ديسمبر 1989 نشرت حكومة النظام الجديد تصريحاً رسمياً بأن قوانين الشريعة سيعاد العمل بها مرة أخرى، وأن العقوبات التي تفرضها ستطبق بحذافيرها. ولكن يبدو أن الضغوط الدولية الخاصة بإيقاف تطبيق الحدود أسهمت في منع تنفيذ بعض حالات قطع يد السارق وجلد شاربي الخمر من الملل الأخرى من غير المسلمين.[85]

وتبع ذلك أن زادت حدة المغالاة في القسوة والتطرف، فقد أعلنت حالة الطوارئ، وأعيدت الإجراءات المتشددة لقمع الانشقاق ومعاقبة كل من تسول له نفسه انتقاد

سياسات الانقلابيين. وفي أعقاب الاستيلاء على السلطة مباشرة فرض النظام الحاكم إجراءات صارمة لمراقبة وسائل الإعلام، وزج بالقادة السياسيين الكبار والنشطاء والسياسيين وقادة المثقفين في السجون، وجرى تعليق العمل بالدستور الانتقالي. وفي هذا السياق قام النظام أيضاً بحل نقابة المحامين ومنظمة حقوق الإنسان السودانية. لقد راكمت الحكومة الانتقالية وقوات الأمن التابعة لها لنفسها سجلاً حافلاً من تجاهل القوانين ومخالفات حقوق الإنسان بشكل منتظم في سياق حملتها القمعية والعقابية الموجهة ضد معارضيها السياسيين والمنظمات المدنية التي أظهرت في الماضي قدرتها على تعبئة المقاومة ضد الديكتاتوريات العسكرية. واختفى المجتمع المدني من السودان الذي كان يُعد منذ أمد بعيد مظهراً متميزاً في الحياة السياسية السودانية تحت وطأة ذلك القمع الشديد الذي خيّم على كافة مظاهر الحياة. وتم تسريح العديد من المواطنين غير المؤيدين للنظام الجديد من وظائفهم ووظِّف أعضاء موالون بدلاً منهم. وشُنت حملة اعتقالات واحتجاز عشوائية دون محاكمة لمئات من ناشطي حقوق الإنسان والأطباء والمحامين وأعضاء النقابات العمالية والصحفيين وأساتذة الجامعات وموظفي البنوك والعاملين في الخدمة المدنية والسلك الدبلوماسي. وتزامنت العديد من حالات الاعتقال مع تعرض المحتجزين للضرب والإهانة والتعذيب. وأعدم عدد من المواطنين السودانيين بعد محاكمات صورية أجريت لهم من منطلقات سياسية.[86]

وفي بدايات وصول نظام البشير إلى السلطة أعلنت الحكومة قرارها بأن تطبيق الشريعة الإسلامية سيتم فقط في شمال البلاد على كل من المسلمين وغير المسلمين، وبعد ثلاثة شهور تقريباً طرحت الحكومة نصوصاً قانونية إسلامية احتوت على أحكام قانونية شرعية ذات طبيعة بدائية، فيها تمييز واضح ضد النساء وغير المسلمين، وتطالب بتطبيق عقوبات صارمة كالجلد وقطع اليد والرجم بالحجارة حتى الموت، واحتوت أيضاً على فقرات تطالب بعقوبة الإعدام ضد المرتدين عن الإسلام لكل مسلم ينادي برفض تطبيق الشريعة الإسلامية أو يعلن رفضه الشخصي للإسلام

بالقول أو الفعل. إن خطورة فرض أحكام من هذا القبيل تأتي من إمكانية استخدامها سياسياً ضد خصوم النظام والمعارضين له، واستناداً إلى سجل النظام منذ بداية توليه السلطة وإلى ما قبل توقيع اتفاقية السلام وتقاسم السلطة والثروة مع الجنوبيين، من الممكن للمرء أن يتوقع أن تكون تلك القوانين قد طبقت بالفعل على جميع المنشقين المسلمين عن النظام الذين انتقدوا ممارسات الحكومة وسياسات الأسلمة التي انتهجتها ووصمهم بالكفر والإلحاد.[87]

لقد بدأ سن منظومة القوانين تلك في محتوى يتسم بالاستخفاف بالمعارضة وسط ظروف محفوفة بالمخاطر الشديدة، وبلد مفلس اقتصادياً ومقطوع تماماً من الحصول على أي دعم مالي، سواء من المجتمع الدولي أو أسواق المال الدولية. وبانحياز السودان إلى العراق في أثناء غزوه الكويت يكون قد قام بعزل نفسه عن جميع الأقطار التي عارضت الغزو وانضمت إلى التحالف الذي قادته الولايات المتحدة. إن جميع من وقف ضد الغزو العراقي للكويت من دول العالم لم يتأثر بدعاية النظام السوداني السياسية التي حاول تصوير مواقفه من خلالها وكأنها محايدة مبدئياً. إن الانعزال عن دول مهمة في المنطقة العربية كمصر والسعودية ودول الخليج العربية الأخرى أصبح بالنسبة للنظام السوداني حقيقة واقعة. وخلال فترة الاستعداد للحرب وقبل الدخول فيها فعلياً كان حسن الترابي واحداً من عدد من الإسلاميين العرب المتشددين الذين ربطوا مصير العراق بمصير الإسلام، برغم جميع مواقف النظام البعثي في العراق من الإسلاميين العراقيين وسجله الحافل بالإعدامات التي نفذها ضد القادة الإسلاميين في العراق والتنكيل بالمنظمات التي ينتمون إليها. ومن غير الممكن قياس عدد السودانيين الذين كانوا يوافقون الترابي على طروحاته تلك، لذا فمع قدوم فصل الربيع من عام 1991 أصبح النظام الحاكم في السودان منبوذاً محلياً وإقليمياً ودولياً. وفي هذا السياق يمكن تفسير ما أعلنه النظام في إبريل 1991 بأنه سيقوم بإطلاق سراح سجناء سياسيين، بأنه محاولة لتقديم مبادرة للمصالحة مع المعارضة وتحسين صورته أمام المجتمع الدولي.[88]

وما إن وجد النظام السوداني نفسه معزولاً تماماً على أثر نتائج الحرب التي خاضها التحالف الدولي ضد العراق، حتى أقدم على مفارقة غريبة حين التجأ إلى إيران التي كانت عدواً لدوداً لصدام حسين منذ اندلاع الحرب بين البلدين عام 1980. لقد بدأ النظام بالتحرك تجاه التعاون الوثيق مع إيران مستعدياً بذلك على نفسه العديد من جيرانه، وخاصة مصر والسعودية ومن خلفهما الولايات المتحدة. وفي مقابل ذلك التوجه حصل السودان على دعم إيراني سخي، وسمح السودان لإيران باستخدام أراضيه كساحة تجمّع لقوى عديدة تتعاون مع النظام الإيراني، بما في ذلك الجماعات الإسلامية المتطرفة والمنظمات الإرهابية.[89] إن سياسة اتباع منهج متشدد بدت وكأنها تدفع بالسودان بشكل سريع باتجاه أن يصبح ذا نظام عسكري ديكتاتوري متسلط تسوده قوانين تعسفية ومعاناة مدنية مستمرة مصحوبة باضطهادات لحقوق البشر وممارسات قمعية لهم. وبذلك يمكن القول بأن مستقبل عمليات أسلمة المجتمع وإقامة حكومة إسلامية لم يكن لها منذ الإعلان عنها أي مستقبل في وسط بيئة معقدة التركيب كالتي يعيش فيها المجتمع السوداني بكافة فئاته وطوائفه وأديانه وقبائله. إن ما يمكن قوله هو أن ما ارتكبه هذا النظام ضد المجتمع السوداني، وما قام به من تبنّي خط متشدد كان له دون أدنى شك نتائج كارثية على الحريات السياسية والدينية والمدنية والشخصية وحقوق الإنسان الأخرى بكافة مسمياتها، وأدى إلى وضع مستقبل السودان وبقائه كدولة متماسكة على محك الخطر الشديد ودمر بنيته التحتية التي كانت تراود أهل السودان آمال في تطويرها وتنميتها.[90]

الفصل الثامن

تشكُّل وبناء الدولة الوطنية في مصر

لما يزيد على قرن كامل من الزمن، أصبح اسم مصر يتردد بشكل متكرر في أي حديث يتعلق بسياسات المنطقة العربية وجوارها الجغرافي، سواء كانت مصر هي صاحبة القضية مباشرة أو أن أطرافاً خارجية أخرى هي صاحبة الشأن. وكان ذلك يعود إلى سبب محدد هو أن مصر تضم في أرضها قناة السويس، ذلك الممر المائي الاستراتيجي والاقتصادي الذي كان مهماً لأي دولة أوروبية تطمح في أن تصبح قوة عظمى، هذا بالإضافة إلى وضع مصر المتقدم ضمن حركة الإصلاح على النمط الغربي التي تعود جذورها إلى زمن نابليون بونابارت ومحمد علي باشا. وفي العقود اللاحقة المعاصرة التي تلت ذلك، كانت مصر متقدمة على الأقطار العربية الأخرى على صعد شتى؛ فنضال الشعب المصري من أجل الاستقلال هو الأطول والأكثر تعقيداً من أي قطر آخر في العالم العربي. ولقرون طويلة، بقيت مصر ذات قيمة كبرى بالنسبة للقوى الخارجية، وكهدف يجب أن تتم السيطرة عليه والاحتفاظ به كرمز للقدرة الإمبريالية، وكوسيلة للتأثير في بقية أنحاء العالم العربي، أو كعتبة أولى للدخول إلى آسيا وشرق إفريقيا.[1] ولكن ماذا بشأن المصريين ذاتهم؟ إن وضعهم كان محيراً، فعوضاً عن أن يكونوا فاعلين بقوا لوقت طويل يتفرجون على ما يدور حولهم، في الوقت الذي تقوم فيه أطراف أخرى بالفعل في بلادهم. ومع قرون من التجربة كموطن قدم للغزاة الخارجيين، الطغاة منهم والمستكشفين، درج العديد من المصريين، وبطريقة لا تثير الاستغراب، على ألا يثقوا بالأجانب الذين عاشوا أو ارتحلوا في داخل بلادهم. وتبقى بعد كل ذلك حقيقة أنه لم يحكم مصر مصري خالص منذ زمن الفراعنة إلى أن سقط حكم الملك فاروق عام 1952.[2] وحتى أرستقراطيوها كانوا أجانب بشكل رئيسي.

الكفاح ضد الوجود البريطاني

في مصر تعرقلت المعركة من أجل الاستقلال لمدة خمسة وسبعين عاماً متصلة. ومن الناحيتين النظرية والقانونية الصرفة كانت مصر إقليماً مستقلاً من أقاليم الخلافة العثمانية في الفترة من 1841 إلى 1914، ولكن في الواقع، وكأرض تحت الاحتلال العسكري بدءاً من عام 1882 ولاحقاً، كانت مستعمرة بريطانية في كل شيء باستثناء الاسم. كانت جميع القرارات المهمة المتعلقة بإدارة مصر تتخذ في لندن وليس في الأستانة أو القاهرة، وإذا اتُّخذت محلياً فإن ذلك يجري في مقر الوكالة البريطانية على ضفاف النيل، وليس في قصر الخديوي. وكان الوزراء دمى في أيدي مستشاريهم البريطانيين، وكان المحتل والمحتلة أرضه يعلمون أن العلاقة بينهما هي علاقة قوة، فيها بريطانيا هي المسيطرة، ومصر إما أن تكون سلبية الموقف أو أن تحتج، رغم أن الضرورات الدبلوماسية بقيت مصونة إلى أن اندلعت الحرب العالمية الأولى.[3]

وفي الوقت الذي دخلت فيه الخلافة العثمانية الحرب ضد دول الحلفاء في نوفمبر 1914 كان على بريطانيا أن تعض بالنواجذ على مصر لكي تبقيها تحت سيطرتها. كان ذلك يحدث في الوقت الذي كانت فيه السفن الحربية البريطانية تحمل آلاف الجنود الهنود والأستراليين والنيوزلنديين عبر قناة السويس إلى ساحات الحرب في أوروبا، وكانت الرابطة المصرية بتركيا العثمانية قد أصبحت ضعيفة، وقامت بريطانيا بقطعها نهائياً في ديسمبر 1914. وبالتأكيد، فإن الحكومة العثمانية لم توافق على ذلك، ولم يتم المصادقة عليه من قبل الحكومة المصرية أو يقره البرلمان المصري. ومنع السفير البريطاني إلى الدولة العثمانية الخديوي عباس من العودة من إسطنبول إلى مصر؛ وذلك بدعوى أنه انحاز إلى الجانب التركي في الحرب، وبرغم أنه لجأ إلى سويسرا المحايدة ليهرب من البريطانيين فإنهم خلعوه وعينوا بدلاً منه أحد أعمامه، وهو حسين كامل، سلطاناً على مصر في الفترة من 1914 إلى 1917، وذلك ليتضح انفصال مصر عن الدولة العثمانية بشكل نهائي.[4] وبقي رئيس الوزراء في عهد الخديوي عباس، حسين رشدي، في السلطة معتقداً أن مصر ستنال استقلالها عندما تنتهي الحرب. وأصبح ممثل بريطانيا الرئيسي في مصر هو المفوض السامي

البريطاني لمصر والسودان. وقبل الشعب المصري التغييرات التي حدثت بسلبية يشوبها حزن دفين، وتمنى الكثيرون منهم انتصار تركيا وألمانيا في الحرب.[5]

ولكن الذي حصل أن ألمانيا وتركيا خسرتا الحرب، وأصبحت الفترة 1914-1956 تعرف باسم الحقبة البريطانية في المنطقة العربية. ورغم قصر تلك المدة النسبي إلا أنها استحوذت على جانب كبير من ذكريات المصريين والأوروبيين على حد سواء؛ ذلك لأن علاقة بريطانيا بمصر لم تكن يسيرة. ومع الزمن كانت قوة بريطانيا آخذة في الأفول، وبقيت مصر مطيعة لبريطانيا على غير رغبة حقيقية، وكانت دائماً تجد لنفسها طرقاً لإضعاف سلطة بريطانيا. وزالت الحماية في عام 1922، وحل محلها إعلان مشترك حول استقلال مصر، ثم بعد ذلك وافق الطرفان على تقنين علاقاتهما عام 1936 وفق معاهدة سرعان ما تأسفت مصر على عقدها، وحاولت الخلاص منها. وأخيراً وبعد خلاف مرير، توصل الطرفان عام 1954 إلى اتفاقية جديدة تلغي الاحتلال البريطاني لمصر مع حلول عام 1956. ومع ذلك، فإن فصل العلاقات المصرية-البريطانية شهد لحظات حزينة بقيام كل من بريطانيا وفرنسا تساندهما إسرائيل بغزو قناة السويس في أكتوبر 1956. وفي العموم، كانت مسألة التفاهم بين الحكومة البريطانية الاستعمارية والمصريين غير ممكنة إلى حد بعيد.[6]

ويمكن أن تساق عدة تفسيرات لذلك الوضع الذي لم يكن سوياً على الإطلاق؛ فأولاً، مكث البريطانيون في مصر ليس حباً فيها أو لشعبها، ولكن لأنها كانت العتبة إلى الهند ومنابع النفط في منطقة الخليج العربي، أو كقاعدة للعداء ضد قياصرة روسيا، والنازية، وفيما بعد الشيوعية، وكان المصريون يعرفون ذلك ويشعرون به بعمق. وكان البريطانيون لا يحبون المصريين إذا ما أردنا أن نحكم على ذلك من خلال التقارير الدبلوماسية التي كانت ترسل من مصر إلى الخارجية البريطانية، ومن الترتيبات الاجتماعية التي كان البريطانيون يقومون بها، وحتى من الروايات والقصص التي كتبت في تلك الفترة. إن الصورة التي رسمها البريطانيون للمصريين كانت سلبية؛ ففيها الإنسان المصري يلبس طربوشاً تركياً دلالة على التخلف، وعمامة إسلامية تدل على التطرف

الديني. لقد بدا الإنسان المصري في الأدبيات البريطانية وكأن عينيه مغمضتان عن التقدم الحاصل في العالم الحديث.[7] ونظر المصريون بدورهم إلى البريطانيين على أنهم ذوو دماء باردة، منعزلون عنهم تماماً، وشغوفون إلى حد الجنون بالسلطة والقوة. ودرج المصريون على تفضيل الفرنسيين والإيطاليين أو حتى الأمريكيين ولكن ليس الألمان أو الروس. ومما يثير الدهشة أن البريطانيين أمكنهم التعامل الجيد مع معظم الشعوب الأخرى في العالم العربي وخاصة البدو منهم، ومع ذلك فشلوا في التعامل الجيد مع المصريين. وربما كان نفوذ الفرنسيين في المدارس المصرية هو الذي خلق الفرق، أو ربما كانت المهارات العظيمة لعرب الصحراء في ركوب الخيل والفروسية والرماية وأشكال الرياضة التقليدية العربية التي كان يمارسها ويتمتع بها رجال الطبقة الراقية من البريطانيين هي التي خلقت تقارباً بينهم وبين عرب الصحراء أقوى منه بينهم وبين المصريين الحضر.[8]

وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى أخذت الإدارة البريطانية، التي كانت صارمة ودقيقة حتى عام 1914، في التراجع وتم استدعاء العديد من أفضل رجال الإدارة البريطانية في مصر إلى بلادهم، إما لأداء الخدمة العسكرية أو لأنهم غادروا بأنفسهم خوفاً من تداعيات الحرب على أوضاعهم. وقدمت أفواج جديدة من الرسميين والضباط الجدد، ليجعلوا بذلك مصر مخيماً عسكرياً ضخماً للحلفاء. ونظراً لكون القادمين الجدد قليلي الخبرة وأقل معرفة من سابقيهم تجاه كيفية التعامل مع المصريين، فإن تصرفاتهم كانت عدائية وتغاضوا عن حاجات البلاد الحقيقية. كان من الواجب إيلاء اهتمام كبير بالحرب ضد الدولة العثمانية، وخاصة الحملة غير الناجحة ضد الدردنيل في عام 1915، وكذلك الحملة المصرية التي غزت فلسطين والساحل السوري عام 1917-1918، وخاصة أن مشاكل صعبة تم تجاهلها في داخل مصر التي كانت قد وُضعت تحت الأحكام العرفية خلال فترة الحرب.[9]

كانت معظم مدن مصر الكبرى تسير في طريق أن تصبح مكتظة جداً بالسكان، ورفعت الندرة في المواد الغذائية الأسعار في المدن والأماكن الأخرى التي كانت تتركز فيها الجيوش، وقامت الحكومة المصرية بالحد من المساحة المخصصة لزراعة القطن على أمل أن

يؤدي ذلك إلى زيادة محصول القمح، وأدى ذلك إلى تراجع عائدات ملاك الأرض الـذين كان القطن بالنسبة لهم ذا عائد أكبر. وبعد أن تعهدت الحكومة بألا تطالب بأي تـضحيات إضافية من الشعب المصري خلال فـترة الحـرب، وجـد البريطـانيون أنـه مـن الـضروري مصادرة المزيد من المؤن الغذائية، والحيوانات المستخدمة في التحميل والجر، وحتى العمالة الزراعية خلال حملة فلسطين. ومع تزايد أعداد البريطـانيين سـاءت العلاقـة بيـنهم وبـين المصريين. وقام المستشار القانوني في الإدارة البريطانية لمصر، وهو رجل ذو مقدرة وعادة ما كان متعاطفاً مع مصر وقضاياها، بكتابة مذكرة حول الإصلاح الدستوري الذي كان مـن شأنه أن يعطي مصر هيئة تشريعية ذات مجلسين؛ أحـدهما مجلـس أعـلى قـوي يتكـون مـن وزراء مصريين ومستشارين بريطانيين وممثلـين عـن الجاليـات الأجنبيـة التـي كانـت قـد سيطرت بالفعل على الحياة الاقتصادية للقطر. ولم يكن بوسع أي وطني مـصري أن يؤيـد دستوراً كان من شأنه أن يزيد القبضة الأجنبية على وطنه. وعندما أصبحت الخطة معروفة في نوفمبر عام 1918 تأججت مظاهر الغضب في أوساط الفئات المصرية العليا.[10]

وبعد الحـرب العالميـة الأولى لم يتوقـع البريطـانيون تجـدد الموجـة الوطنيـة المـصرية؛ فالحزب الوطني كان في تراجع، وأنصار أحمد لطفـي الـسيد الـذين كانـت أغلبيـتهم مـن الإقطاعيين والمثقفين كانوا قلة رغم كونهم أقوياء سياسياً في الهيئة التـشريعية لعـام 1914. كان أحد أولئك الأنصار هو سعد زغلول نائب رئيس الهيئة النيابية المنتخبة الـذي بـرز في ذلك الوقت كناقد رئيسي للحكومة ومستشاريها البريطانيين. كان لسعد زغلول خلفية تثير الاهتمام؛ فقد كان ابناً لمالك أراضٍ زراعية ثري، وتعلم في جامعة الأزهر عام 1870 حيث تأثر بجمال الدين الأفغاني. ثم بعد ذلك أصبح رئيـساً لتحريـر مجلـة **الحكومـة**، وآزر عـام 1882 ثورة أحمد عرابي. وبعد أن احتل الإنجليز مـصر بقليـل تـم اعتقـال سـعد زغلـول لاتهامه بالتآمر على قتل الخديوي توفيق، وبعـد إطـلاق سراحـه درس القـانون في فرنـسا وأصبح قاضياً وتزوج بنت رئيس الوزراء. وقدمته أسرة زوجته للورد كرومر الـذي عينـه وزيراً للتعليم خلال ردة الفعل الوطنية على حادثة دنشواي التي وقعـت عـام 1906. وفي خطاب عام ألقاه كرومر قبل مغادرة مصر عام 1907، وصف سعد زغلول بأنه يحوز كافـة

المؤهلات اللازمة لخدمة وطنه؛ فهو أمين وقادر، ولديه الشجاعة والقدرة على الإقناع، وقد تم استغلاله من قبل العديد ممن هم أقل منه قدرة ومعرفة من أبناء وطنه. إن هذه مزايا عالية القيمة تجعل من الواجب أن يرقى سعد إلى مرتبة عليا.[11]

لقد ارتقى سعد زغلول بالفعل بالنسبة للشأن العام المصري، ولكن ليس بالطريقة التي أرادها له كرومر، فتقدمه عبر وجوده في الحكومة المصرية تأثر نتيجة لصداماته العديدة مع كل من الخديوي عباس واللورد كتشنر؛ لذلك استقال من الحكومة عام 1912. ولاحقاً، تمنى العديد من المسؤولين البريطانيين في مصر لو أنهم قاموا باستقطاب أو استمالة سعد زغلول إلى جانبهم عوضاً عن تركه ينضم إلى معارضيهم. وخلال الحرب، ونظراً لعدم عقد الهيئة التشريعية، كان لدى سعد زغلول متسع من الوقت لكي ينتقد أعمال الحكومة، وكان يحصل سراً على تشجيع خليفة حسين كامل، السلطان فؤاد (الأول)، الذي حكم مصر من 1917 إلى 1936، وكان يأمل في زيادة قوته الشخصية في مقابل قوة البريطانيين في مصر حالما تنتهي الحرب.[12] كانت طموحات فؤاد تتشابه مع طموحات العديد من السياسيين المصريين الآخرين، الذين أرادوا حكومة وطنية برلمانية، وديمقراطية ليبرالية، وسيطرة مصرية على السودان غير معوَّقة من قبل الحماية البريطانية. وكان معظم أولئك الرجال من أنصار لطفي السيد قبل أن تنشب الحرب. ونظراً لكونهم غير مرتبطين بالتطرف الديني، فقد نظروا إلى سعد زغلول على أنه المتحدث الرسمي باسمهم، كما كان وضعه في هيئة عام 1914 النيابية. وفي 13 نوفمبر 1918، وبعد يومين من الهدنة الأوروبية، قام سعد زغلول برفقة صديقين له بزيارة المفوض السامي البريطاني السير ريجنالد وينجيت، الذي أمضى 20 سنة من حياته يعيش في وادي النيل، ويتحدث العربية، ويعرف المصريين جيداً. وفي نقاش ودي أعلنوا عن نيتهم تشكيل وفد يذهب إلى لندن للتفاوض على استقلال مصر. وكان وينجيت صبوراً للغاية مع زائريه، وقد وافق على إرسال برقية إلى بلاده لتلقي التعليمات. ونظراً لأن الخارجية البريطانية كانت مشغولة سلفاً بمؤتمر سلام باريس المقترح رفضت الحديث مع ذلك الوفد أو حتى استقبال حسين

رشدي الذي قبل الاستمرار كرئيس للوزراء خلال فترة الحرب، على أمل أن تقوم السلطات البريطانية بإنهاء حمايتها لمصر بعد أن تنتهي الحرب.[13]

وخلال شتاء ذلك العام أعلن سعد زغلول بأنه سيترأس وفداً مؤلفاً من ستة أعضاء لعرض قضية مصر المتعلقة بالاستقلال أمام مؤتمر باريس للسلام. ومع أن ذلك الوفد كان يتكون من إقطاعيين معتدلين، فإنه قام بوضع قائمة بأسماء من تبقوا من مناصري حزب مصطفى كامل الوطني لكي يقوموا بتمرير نسخ من عريضة كان الموقعون عليها يريدون الوفد أن يقوم بتمثيلهم في المطالبة بالاستقلال الكامل، ما يعني إنهاء الحماية البريطانية وإجلاء جميع الجيوش الأجنبية عن مصر والسودان.[14] وفي مارس 1919 استقالت حكومة حسين رشدي ونفت بريطانيا سعد زغلول إلى مالطا، حيث انقلبت حركة تأييد الوفد إلى ثورة شعبية هي الأكبر من نوعها مقارنة بكل الثورات التي وقعت قبلها في مصر الحديثة، فقد أقدم الطلاب والمدرسون والمحامون والقضاة وموظفو الحكومة وعمال المواصلات على الإضراب. وانفجرت المظاهرات في القرى وهوجمت محطات القطارات، وقطعت خطوط الاتصالات البرقية. وقامت كل فئة اجتماعية بالتظاهر ضد الحماية البريطانية، وحتى النساء من أوساط العائلات الغنية اندفعن إلى الشوارع للمشاركة في المظاهرات. وقام علماء الدين المسلمون بإلقاء الخطب في الكنائس المسيحية، وقام قساوسة الكنيسة المسيحيون بإلقاء خطب الجمعة في المساجد، تعبيراً عن خروج المسلمين والأقباط يداً بيد مطالبين بأن تصبح مصر للمصريين. وظهر في سماء مصر علم وطني جديد. ولم تعد الحياة إلى طبيعتها إلى أن قامت الحكومة البريطانية باستبدال وينجيت بالجنرال إدموند اللّنبي الذي كان قائداً للقوة التي أرسلت في حملة إلى فلسطين، وسمح لسعد زغلول بمغادرة مالطا للذهاب إلى باريس.[15]

وعندما ذهب الوفد إلى باريس لعرض قضية مصر على مؤتمر السلام، كانت لدى معظم المصريين آمال ومعنويات مرتفعة، ولكن هل كان بإمكان الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون المعروف جيداً بدعمه للحقوق السياسية للأمم المظلومة أن يتجاهل حقوق أمة

من أقدم الأمم في التاريخ؟ أو ليس من حق مصر أن يسمع صوتها في المؤتمر كما تسمع أصوات الأمم الأخرى في باريس؟ ثم أليس لها حق في الاستقلال أسوة بشعوب العالم الأخرى؟ ويبدو أن الإجابة عن تلك التساؤلات لم تكن إيجابية في أذهان البعض، ففي اليوم الذي وصل فيه الوفد إلى باريس اعترفت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية رسمياً بما كان الوطنيون المصريين يناضلون من أجل إلغائه وهو الحماية البريطانية. ولم تتم دعوة الوفد لإلقاء كلمة أمام مؤتمر السلام. وكل ما استطاع سعد زغلول ومرافقوه عمله هو إلقاء كلمات لم ينتبه إليها أحد، وتوزيع خطابات لم ترد عليها إجابة من قبل الذين لديهم القوة لإعادة رسم الخرائط السياسية لأوروبا والمنطقة العربية وجوارها الجغرافي.[16]

وبملاحظتها للاضطرابات المستمرة في مصر قررت الحكومة البريطانية إرسال لجنة برئاسة اللورد ميلنر للتحقيق في الأسباب التي أدت إلى اضطراب الأوضاع، وتقدم تقريراً حول الحالة التي كانت قائمة، والصيغة الدستورية المناسبة للاستخدام تحت الحماية البريطانية لدعم السلام والرفاهية والتطوير الممكن لمؤسسات الحكم الذاتي، وحماية المصالح الأجنبية. وربما كان المؤيدون المصريون للوفد يرغبون في السلام والرفاهية والتطوير المتقدم للحكم الذاتي، ولكنهم لم يكونوا راغبين في الحماية، لذلك فقد نظموا مقاطعة عامة للجنة ميلنر والتي قادت إلى بعض الهجمات على الجنود البريطانيين والوزراء المصريين ربما ضد مشيئة منظميها. ورأت لجنة ميلنر بأنه يجب على البريطانيين أن يتوصلوا إلى تفاهم مع الحركة الوطنية المصرية، ولكن المتحدثين باسمها كانوا في باريس وليسوا في القاهرة.[17] وتمكنت الحكومة المصرية من إقناع سعد زغلول الدخول في مفاوضات غير رسمية مع ميلنر، ولكن أياً منهما لم يكن مستعداً لتقديم تنازلات كافية لكي يكسب دعم الآخر، ووصف البريطانيون سعد زغلول بأنه ديماغوجي محاصر من قبل الدعاية السياسية الخاصة به، واعتقد الوفد أن بريطانيا التي كانت مهتمة بمواصلاتها الإمبريالية لن تدع المصريين ليحكموا بلادهم بشكل حقيقي. وفشلت مذكرة تفاهم زغلول-ميلنر، التي كان من شأنها أن تستبدل نظام الحماية بمعاهدة بريطانية-مصرية، في كسب تأييد الحكومة المصرية أو الشعب المصري، عندما رفض سعد زغلول بنفسه المصادقة عليها. ولكن

بريطانيا كانت آنذاك قد أفصحت عن نيتها في التخلي عن الحماية، وذهب وفد رسمي مصري برئاسة رئيس الوزراء الجديد عدلي يكن إلى لندن عام 1921 للتفاوض حول التفاصيل، ولكن سعد زغلول تمكن من استخدام شعبيته في مصر لكي يحبط أي تأييد لمفاوضات عدلي يكن مع وزارة الخارجية البريطانية.[18]

ولأن بريطانيا فشلت في مناقشة علاقة جديدة مع المصريين، سواء كان ذلك بشكل رسمي مع عدلي يكن أو غير رسمي مع سعد زغلول، فقد بدت وكأنها متبلدة تجاه المسألة المصرية. وجعلت موجة الإضرابات والاغتيالات أمر التحرك حتمياً؛ فالسيطرة المستمرة على قناة السويس وميناء الإسكندرية، ومحطات الإذاعة والبرق، والسكك الحديد والمطارات، والتي تشكل جميع روابط الاتصال الضرورية للإمبراطورية البريطانية، كان من الممكن أن تتعرض للخطر عن طريق قيام ثورة مؤيدة من قبل السلطان فؤاد ووزرائه وتقاد من قبل سعد زغلول والوفد.[19] كان من شأن معضلة بريطانيا التي ظهرت في عام 1921-1922 أن تصبح شائعة في الأوقات الأخيرة من إنهاء الاستعمار، فما هو قدر التأجيل الذي تستطيع أمة قوية أن تمارسه لكي تمنع ظهور الحس الوطني لأمة أضعف منها في الوقت نفسه الذي تحتفظ فيه بمصالحها لديها؟ وفي هذا السياق ظهر المفوض السامي البريطاني الجنرال اللنبي بالحل، فتحدث عن أن الحكومة البريطانية ستعلن من جانب واحد نهاية حمايتها على مصر في 28 فبراير 1922، ولكن التصريح حدد بأن ذلك الاستقلال مرتبط بالإبقاء على السيطرة البريطانية إلى أن يعقد اتفاق بين بريطانيا ومصر حول النقاط الآتية: أولاً، حماية المواصلات والاتصالات الإمبراطورية البريطانية في مصر؛ وثانياً، حماية مصر ضد الاعتداءات الخارجية؛ وثالثاً، حماية المصالح الأجنبية والأقليات في مصر؛ ورابعاً وأخيراً، استمرار السيطرة البريطانية على السودان.[20]

جذور التجربة الديمقراطية المصرية

بغض النظر عن تلك الانتهاكات لسيادة مصر التي أصبحت معروفة باسم نقاط التحفظ الأربع، فإن المصريين قبلوا بشرب نصف الكأس فقط، وبدؤوا في تشكيل

حكومتهم الجديدة، وقام السلطان فؤاد بتغيير لقبه من سلطان إلى ملك، في الوقت الذي ظل يراقب فيه بقلق لجنة من المحامين المصريين وهي تضع دستوراً جديداً للبلاد. وقامت سلطات الاحتلال البريطانية عن طريق المفوض السامي الجنرال اللنبي، بتشجيع التجربة الديمقراطية. لقد كانت تلك مرحلة حرجة أصبحت فيها بريطانيا قلقة من الحرب، وخاصة بالنسبة للصفقات التي يمكن أن تظهر من ترتيبات ما بعد الحرب في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي؛ لذلك فإنها كانت تتبع سياسة المهادنة وسعة البال المشوبة بالتسامح.[21] وفي كل مكان آخر كانت تلك السياسة تعني القبول بالقادة الوطنيين في تركيا وإيران، ومحاولة التحرك باتجاه الحكم الذاتي في كل من العراق وفلسطين. وفي أواخر عام 1923 أجرت مصر انتخابات حرة، وأعيد ترتيب الوفد كحزب سياسي كسب أغلبية ساحقة من المقاعد في الحكومة المصرية الجديدة. وبناءً على ذلك استدعى الملك فؤاد سعد زغلول لكي يشكل حكومة تتكون من وزراء من حزب الوفد. لقد استمرت آمال الوطنيين الليبراليين المصريين لأقل من سنة واحدة، فثورة عام 1919 أفرزت موجة عنف لم يتمكن قادتها من احتوائها، حتى إن سعد زغلول نفسه كان قد جرح من قبل شخص كان من المرجح أنه يريد اغتياله في صيف عام 1924، وقد سبقت محاولة الاغتيال تلك المحاولة التي حدثت في نوفمبر من العام نفسه واغتيل فيها القائد البريطاني للجيش المصري. وأسفرت التحقيقات اللاحقة عن أن تلك العمليات تم تنفيذها من قبل جمعية سرية كانت مدعومة من قبل بعض الساسة المصريين القياديين.[22] وفي نفس الوقت، فإن الجنرال اللنبي قام بتسليم سعد زغلول إنذاراً غاضباً ذكر فيه بأن اغتيال القائد البريطاني يعكس الحالة المتردية التي وصلت إليها الحكومة التي تحكم مصر، وطالب أيضاً بتعويض مالي ضخم يدفع للحكومة البريطانية، وسحب جميع الضباط المصريين من السودان، واستخدام كمية أكبر من مياه النيل من قبل السودان لري الأراضي الزراعية. وبالتأكيد فإنه لم يكن بوسع الوفد القبول بإنذار من ذلك القبيل فاستقالت حكومة سعد زغلول. وشرع الملك فؤاد في تعيين حكومة بديلة لتسيير العاجل من الأمور تتكون من سياسيي القصر الذين نادوا بانتخابات برلمانية جديدة وحاولوا تلميع السياسات التي تتبعها حكومتهم. وعندما فشلت تلك الطريقة

في إبقاء الوفد خارج اللعبة السياسية، أقدم الملك على حل البرلمان وعلق العمل بالدستور، واستقال اللنبي الذي كلفه إنذاره الذي وجهه إلى سعد زغلول فقدان دعم حكومة بلاده في لندن، وعُين بدلاً منه مقيم سياسي أكثر قسوة.[23]

ومع كون خطوط المعركة كانت قد رسمت، فإن ثلاث جبهات اتضحت نتيجة لذلك شكلت مثلثاً لصراع القوة الذي اتسمت به العلاقات المصرية-البريطانية لنحو عقد من الزمن: فعلى زاوية من زوايا المثلث وقف البريطانيون المتحفزون لحماية وجودهم في مصر كعامل مهم لاستمرار هيمنتهم على الهند والمنطقة العربية وجوارها الجغرافي، وكنقطة عبور مهمة لسفنهم المتجهة إلى أستراليا وجنوب شرق آسيا، في الوقت نفسه الذي لم يكونوا فيه راغبين في إصلاح شؤون مصر الداخلية. وفي مرات عدة حاولت الحكومة البريطانية، وخاصة في عامي 1924 و1929 حينما كانت حكومة حزب العمال في السلطة، التفاوض مع مصر من أجل عقد معاهدة جديدة تحل محل نقاط التحفظ الأربع التي أشرنا إليها،[24] ولكن تلك المحاولات تعثرت بسبب إصرار الطرف الثاني وهو حزب الوفد على مواقفه.

أما الزاوية الثانية من مثلث القوة فكان يمثلها حزب الوفد؛ لقد كان الوفد وقتها بمنزلة الحركة الوطنية الشعبية التي استمر سعد زغلول في قيادتها حتى وفاته عام 1927، ثم انتقلت قيادتها بعد ذلك إلى مصطفى النحاس باشا، إلى أن قامت ثورة يوليو 1952. إن الوفد كان هو المعبّر عن كامل إرادة الشعب المصري آنذاك، وكل محاولة لتعريفه لابد لها أن تتضمن وصفاً كاملاً لمصر في تلك الفترة، فقد كان الوفد يحتوي على كافة مزايا الفكر وإخفاقاته في آن معاً، والطبيعة الجيدة والتناقضات والرموز المعنوية الخاصة بملايين البشر من مؤيديه.[25]

إن إصرار حزب الوفد على الاستقلال الكامل لمصر أدى إلى أن يصبح أكثر الأحزاب السياسية شعبية على الإطلاق، سواء كان ذلك في أوساط المسلمين أو المسيحيين. لقد كان بإمكانه آنذاك أن يكسب أية انتخابات حرة يختار أن يسمي فيها مرشحين للبرلمان، وقد كان بإمكانه كحزب أن يبقى في السلطة لمدة أطول، لو أنه لم يقم باستعداء الطرف الثالث

من أطراف مثلث القوة وهو الملك فؤاد الذي أراد أن يزيد من قوته الشخصية على حساب الحكومة البرلمانية. لقد كان بإمكان الملك أن يعتمد على تعاون الأحزاب المنافسة والسياسيين لتشكيل حكومات أكثر إذعاناً لرغباته من الوفد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الملك كان يحوز تأييداً واسعاً في أوساط الجيش المصري والإدارة المدنية والمؤسسة الدينية. وعندما وصلت المواجهة بين الوفد والبريطانيين إلى أشدها، أعلن الملك فؤاد ورئيس وزرائه حالة الطوارئ عام 1930، واستبدل بدستور عام 1923 دستوراً أكثر ديكتاتورية، محولاً الحكومة المصرية إلى أوتوقراطية ملكية للسنوات الخمس اللاحقة.[26]

ومع مرور الوقت بدا أن سلسلة من الأحداث المتلاحقة التي وقعت بين عامي 1935 و1936 عملت على حل المسألة المصرية؛ فباحتلاله أثيوبيا هدد موسيليني الذي كانت جيوشه تحتل ليبيا، مصالح البريطانيين والمصريين. لذلك، فإن تلك الأحداث ساعدت على التقريب بين الجانبين المصري والبريطاني. وأوضحت المظاهرات الطلابية المستمرة في القاهرة أن النظام القائم غير شعبي، وتحدث البريطانيون الذين كانوا يأملون في علاقة أكثر قوة مع مصر عن عودة إلى دستور عام 1923 وإلى انتخابات حرة. وأعطت وفاة الملك فؤاد المفاجئة وجلوس ابنه ذي الستة عشر عاماً على العرش مع وجود وصي عليه أملاً جديداً للمنادين بالديمقراطية المصرية.[27] ووفقاً لدستور 1923 أجريت انتخابات جديدة عام 1936 فاز فيها حزب الوفد كما كان متوقعاً، وشكل مصطفى النحاس وزارة وفدية قامت بالتفاوض الناجح حول معاهدة جديدة مع وزير الخارجية البريطاني أنتوني إيدن. ولأنها حلت محل نقاط التحفظ الأربع التي تركت استقلال مصر محل شك لمدة أربعة عشر عاماً، أصبحت المعاهدة البريطانية-المصرية ذات شعبية واسعة في كلا القطرين، فعن الجانب البريطاني ضمنت الاتفاقية تواجد قوات بريطانية ضخمة في منطقة قناة السويس لمدة واحد وعشرين عاماً قادمة مهمتها حماية القناة من أي تدخل أجنبي مع الإبقاء على قواعد في القاهرة والإسكندرية، بالإضافة إلى مدن مصرية أخرى في حالة نشوب الحرب. وتقهقر وضع المسألة السودانية ضمن أولويات الطرفين؛ فقد كان السودان يقع بشكل واقعي تحت الهيمنة البريطانية التي سعت إلى الإبقاء على الوضع الراهن فيه. وبالنسبة لمصر كان

ذلك يعني وجود ملكية دستورية يكون الوزراء فيها مسؤولين أمام البرلمان، وسفراء لمصر في عواصم الأقطار الأخرى، وعضوية عصبة الأمم، ووضوح الاستقلال في المستقبل، وإن بقي ذلك مؤجلاً بعض الوقت. واستُقبل الملك فاروق بحماس شديد من قبل المصريين أينما حل وارتحل.[28]

ومرة أخرى تحطمت المعنويات المرتفعة للوطنيين المصريين؛ فحكومة مصطفى النحاس باشا استمرت ثمانية عشر شهراً فقط، وثبت أن الملك فاروق كان واقعاً، مثل أبيه، تحت تأثير البحث عن سياسيين معارضين للوفد راغبين في تشكيل حكومات كان يفضلها على غيرها. وقد وجد بعض قادة حزب الوفد أن مصطفى النحاس كان خاضعاً جداً للملك إلى درجة أنهم هددوا بتشكيل حزب سياسي معارض عام 1937. وفي نفس الوقت كانت الحكومة تقوم بالشيء القليل لحل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تتفاقم، حيث كان الفارق بين الغني والفقر يشكل مفارقة مثيرة للسخرية والحزن، وكان كل ذلك يحدث في قطر يعيش شعبه جميعه على ثلاثة بالمئة فقط من مساحة الأرض المتاحة. وكان القطر في طريقه إلى أن يصبح حضرياً شيئاً فشيئاً وإلى حد ما صناعياً. وبرغم أن الأجانب كانوا يسيطرون على المراكز الرئيسية لفئات الملاك والمديرين، فإن فئة الرأسماليين الصناعيين المصريين كانت أيضاً في الازدياد عددياً، وتحقق أرباحاً من نشاطها الاقتصادي، وبالطبع وُجدت فئة اجتماعية متوسطة آخذة في الاتساع تتكون من أصحاب المحلات والكتَبة والحرفيين ورجال الخدمة المدنية.[29] وفي عام 1937 تم إلغاء الامتيازات الأجنبية التي شكلت باستمرار قيداً غليظاً على استقلال مصر، وحتى المحاكم المختلطة أخذت في الاختفاء بشكل بطيء. ولم تعد الأقلية الأجنبية الكبيرة العدد تتمتع بامتيازات وحماية خاصة. وتبقى حقيقة مُرّة؛ وهي أن أغلبية الشعب المصري بقيت فقيرة معدمة بعد الاستقلال، كما كان حالها قبله وهي تحت الحكم البريطاني. ويعود السبب في ذلك إلى أن الإقطاعيين والرأسماليين من المصريين أنفسهم لم يكونوا راغبين في إجراء إصلاح اجتماعي. وحصدت عوامل، كالفقر والجهل والمرض، حياة العديد من العمال والفلاحين المصريين بشكل لم يسبق له مثيل في المنطقة العربية وجوارها الجغرافي.[30]

إن فشل الوطنية والديمقراطية الحرة في حل تلك المشاكل قاد إلى تحول العديد من المصريين إلى أيديولوجيات أخرى، فاعتنقت قلة من المثقفين الشيوعية الماركسية بالرغم من أن الأنموذج الذي شكله الاتحاد السوفيتي السابق بدا غير مناسب لكي تقوم مصر بتقليده. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الإلحاد جعل من الشيوعية أمراً مكروهاً من قبل الجماهير المسلمة. ووفرت الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا نماذج بديلة أكثر استهواءً من قبل المصريين غير المقتنعين بالديمقراطية الليبرالية، وظهر إلى الوجود حزب شمولي ينتمي إلى الجناح اليميني تحت مسمى "مصر الفتاة".[31]

ولكن يعتقد أن أكثر حركة مصرية شعبية أصالة في الثلاثينيات كانت حركة الإخوان المسلمين. وكما أشرنا، فإن جمعية الإخوان المسلمين أرادت إعادة تطبيق التعاليم والمؤسسات الخاصة بالإسلام كما أسسها الرسول ﷺ وصحابته والخلفاء الراشدون. إن أكثر ما عرف به الإخوان المسلمون هو عداؤهم للأجانب، ورفضهم مظاهر الفساد كالملاهي الليلية والخمارات والموضة التي كانت تتبعها النساء، لذلك فقد وجدوا لأنفسهم قضية يحملونها. لقد كانوا يقومون برد فعل ضد الإصلاحات التي كانت جارية على النمط الغربي لقرن أو ما يزيد على القرن من الزمان، والتي كانوا يعتقدون أنها جلبت فائدة أقل وضرراً أكبر للمصري المتوسط الحال. وبالنسبة للقيم السائدة في أوساطهم فإن شعار الإخوان المسلمين كان "القرآن هو دستورنا"، والذي أصبح ذا معنى أصح مقارنة بالمطالب الخاصة بالاستقلال وإقامة الدولة الوطنية والحكومة الديمقراطية التي أسسها حزب الوفد والأحزاب الأخرى.[32] وأخذ النظام البرلماني الذي كان عاجزاً عن حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية أو مواجهة التحديات الآتية من الأحزاب المعارضة، كمصر الفتاة والإخوان المسلمين، في الانتقال من حكومة إلى أخرى كان معظمها يتكون من ائتلافات من أحزاب مستقلة أو صغيرة يشكلها أحياناً سياسيون شبه هواة طوال الفترة التي عمل فيها الملك على إبقاء الوفد خارج السلطة.[33]

واندلعت الحرب العالمية الثانية عام 1939، وأصبحت مصر مرة أخرى معسكراً ضخماً لجيوش الحلفاء برغم أن الشعور الشعبي كان مضاداً للبريطانيين، وبالتالي كان مناصراً للألمان. وحتى بالنسبة للملك فاروق ووزرائه فإنهم كانوا يحاولون التملص من المعاهدة البريطانية–المصرية لعام 1936، وذلك مع اقتراب الجيوش الألمانية التي كان يقودها الجنرال روميل من الحدود المصرية عبر الأراضي الليبية عام 1942. ومع ملء المتظاهرين شوارع القاهرة وهتافهم بانتصار ألمانيا فإن السفير البريطاني السير ويليام لامبسون أرسل الدبابات لمحاصرة القصر الملكي، وسلم إنذاراً إلى الملك فاروق قائلاً له فيه بأنه يجب عليه إما أن يعين حكومة وفدية بإمكانها أن تلتزم بالمعاهدة البريطانية–المصرية، أو أن يوقع وثيقة التنازل عن العرش، وبعد بعض التردد رضخ الملك للتهديد وقام بتكليف مصطفى النحاس زعيم حزب الوفد، الذي كان ملتزماً بالكفاح من أجل استقلال مصر، بتشكيل الحكومة تحت حراب البريطانيين.[34] ولم يستعد أيٌّ من الملك أو مصطفى النحاس عافيته السياسية الكاملة من جراء التصرف البريطاني الذي تم القيام به في أحلك ساعات الحرب العالمية الثانية سواداً. وبدأ الملك فاروق، الذي يحمل أفكاراً سياسية مثالية وشجاعة أدبية، في التحول شيئاً فشيئاً إلى شخصية أخرى، كشاب منغمس في الملذات. وكما قال العديد من المصريين لاحقاً بعد أن تم خلع فاروق من الحكم عام 1952 بأنه تم إفساده من قبل الناس المحيطين به بعد أن أيقن أن البريطانيين لم يكونوا راغبين في تركه وشأنه وهو جالس على العرش في مصر.[35] وخلال ما تبقى من سنوات الحرب تدفق إلى مصر آلاف من الجنود والبحارة والطيارين من جميع أنحاء دول الكومنويلث البريطاني والولايات المتحدة. وجرت أحداث اقتصادية رئيسية عبر العالم العربي وإيران، وذلك بالتخطيط لها من القاهرة من قبل ما عرف بمركز تمويل الشرق الأوسط الذي تديره إدارة بريطانية. وانتعشت المناشط الاقتصادية الصناعية والزراعية واستخدام الأيدي العاملة، وصاحب ذلك تضخم في الأسعار، واكتظاظ بالسكان في المدن، وتزايد في معدلات الجريمة والتمزق الاجتماعي. وأخذ الكل يتساءل إن كانت نهاية الحرب العالمية الثانية ستؤدي إلى ثورة شعبية عارمة مشابهة لثورة 1919 الكبرى أم لا.[36]

الثورة المصرية (يوليو 1952)

في الفترة ما بين عام 1945 و1951 شهدت مصر انتفاضات عدة، ولكنها لم ترقَ إلى الثورة الشاملة، وربما تكون الأسباب عائدة إلى أن بريطانيا لم تعد تبدو قوية جداً كقوة احتلال قمعية مضطهدة، وأن سمعة الديمقراطيات الغربية ومركزها المرموق كان صاعداً في أعقاب النصر الذي حققته على كل من ألمانيا النازية واليابان وإيطاليا الفاشية. ومن جانب آخر، فإن الشيوعيين المصريين كانوا قد أعطوا انطباعاً أولياً بأن لديهم القدرة على قيادة ثورة، ولكنهم في الواقع لم يكونوا أقوياء بأي صورة من الصور، كما كان عليه الحال في دول أوروبا الشرقية. ولم يتمكنوا من بناء "جيشهم الأحمر" في القاهرة. لذلك، فإن الحكومة المصرية استطاعت تحويل انتباه الرأي العام المصري عن الشيوعية نحو التعلق بالأفكار العروبية الجديدة والمناصرة الشديدة لها.[37] يضاف إلى ذلك أن العديد من المواطنين تكونت لديهم الآمال بأن تتمكن منظمة الأمم المتحدة الجديدة، التي كانت مصر أحد الأعضاء المؤسسين فيها، من تخليص بلادهم من الاستعمار.[38]

ورغم أن الحس العروبي لم يكن قد قوي عوده في مصر بعد، فإن الملك فاروق وحزب الوفد بدؤوا، كلٌّ بطريقته الخاصة، في تعريف هوية مصر بأنها أكثر قرباً لقضية فلسطين من بقية أجزاء العالم العربي، وكان أبناء الشعب المصري يتصرفون بطريقة تنطوي على رد فعل تجاه ما يحدث من صراع متزايد بين العرب واليهود في فلسطين، وأتى عامل آخر أكثر تأثيراً على نظرة كل من النخبة الملكية الحاكمة وحزب الوفد تجاه العالم العربي؛ وهو مناداة رئيس وزراء العراق آنذاك نوري السعيد في عام 1942 بإقامة اتحاد بين جميع الأقطار الناطقة بالعربية في الهلال الخصيب وهي العراق والأردن وسورية ولبنان وفلسطين.[39] عندها قامت مصر مدعومة من قِبل المملكة العربية السعودية واليمن بطرح مقترح مضاد لمشروع نوري السعيد عن طريق المناداة بإقامة جامعة للدول العربية. وأعلن عن قيام جامعة الدول العربية رسمياً في عام 1945، حيث نص ميثاقها على أن حق العضوية الكاملة فيها ينحصر في الدول العربية المستقلة فقط. ويعود السبب في ذلك إلى أن الهدف من إنشاء الجامعة هو التنسيق بين مختلف الدول العربية ذات السيادة حول كافة القضايا والسياسات

التي تهم الجميع. وفي تلك المرحلة كانت القضية الوحيدة التي من الممكن للدول العربية الاتفاق عليها هي عدم الرغبة في إقامة دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية.[40]

وبالإضافة إلى الاهتمام بالقضية الفلسطينية، كانت الحكومة المصرية تواجه قضية الحكم البريطاني للسودان الذي أراد المصريون أن يُضم إلى بلادهم، ومسألة وجود القوات البريطانية على أراضي مصر، لذا استمرت الحكومة في التفاوض على تخفيض عدد الجنود البريطانيين الموجودين في وادي النيل. وتمكن أكثر سياسيي القصر قدرة، إسماعيل صدقي، من التفاوض حول معاهدة مع بريطانيا كان من شأنها إجلاء القوات البريطانية من جميع أنحاء مصر ما عدا قناة السويس. ولكن المعارضين الوفديين استطاعوا إثبات أن كل ما توصل إليه البريطانيون مع مصر فعلياً هو في الواقع تسوية وضع السودان؛ لذلك لم يتم المصادقة على المعاهدة. وفي عام 1947 توجهت الحكومة المصرية بالمسألة السودانية إلى مجلس الأمن الدولي، مدعية أن اتفاقية عام 1936 كان قد تم التفاوض حولها تحت التهديد وأنها كانت تتناقض مع ميثاق الأمم المتحدة؛ لذلك فإن مجلس الأمن الدولي، الذي لم يكن مقتنعاً بتلك المحاولات، دعا الطرفين إلى العودة إلى مفاوضاتها الثنائية.[41] وفي الوقت نفسه، فإن مصر أصبحت غارقة حتى أذنيها في المشاكل التي ولدتها القضية الفلسطينية. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه كانت توجد ادعاءات بأن السياسات المصرية كانت تتحدد من الخارج؛ أي من تأثير ما يجري على أرض فلسطين، وخاصة ما كانت تشكله الحركة الصهيونية من تهديد حقيقي لأمن مصر القومي. ولكن لابد من الإشارة إلى أن سياسات مصر كانت تتحدد ليس من قبل أي تهديد صهيوني للمصالح المصرية والعربية فقط، ولكن من قبل الاهتمامات المتعلقة بما يمكن أن تقوم به الحكومات العربية. وإذا ما قامت مصر بتجاهل القضية الفلسطينية فعندئذ كان الأمير عبدالله بن الحسين أمير إمارة شرق الأردن سيقوم بأخذ زمام المبادرة وسط القادة العرب. وإذا اختار الوقوف ضد إقامة الدولة اليهودية وتأسيس حكومة لها على أرض فلسطين، فإنه في تلك الحالة سيكون قادراً على إقامة دولة في فلسطين؛ الأمر الذي يعني أنه سيكون قادراً على السيطرة على معظم أو كل أنحاء القطر ضاماً إياه إلى إمارته، ولكنه إذا اختار إقامة السلام مع الدولة اليهودية فإن

من شأن ذلك تقسيم فلسطين بينه وبين إسرائيل، وأي من المخرجين ستكون نتيجته تقوية الأمير عبدالله على حساب الملك فاروق وتطلعاته إلى قيادة المنطقة العربية.[42]

لقد صوتت الجمعية العامة للأمم المتحدة في أواخر 1947 على تقسيم فلسطين إلى دولة عربية وأخرى يهودية، ولم تأخذ مصر أو الأردن في اعتبارها أن تترك الفلسطينيين العرب يقررون مصيرهم بإرادتهم عن طريق تشكيل دولة خاصة بهم في المناطق التي خصصت لهم من قبل خطة التقسيم، وعوضاً عن ذلك اختاروا محاربة الخطة ومعها الدولة اليهودية التي قامت في أعقاب ذلك. ولا نقصد بالقول هنا بأن الدول العربية التي لم تقبل بقرار التقسيم لم تكن محقة في ذلك، فالخطة خصصت أكثر من نصف فلسطين لأقل من ثلث السكان الذين كانوا يعيشون فيها عام 1947، ولكن المقصود هو الإشارة إلى أن سياسة الحكومة المصرية كانت قائمة بشكل أكبر على سياسات القوة العربية. وتنادى العديد من المصريين، وخاصة الإخوان المسلمين، إلى الجهاد على مستوى العالم العربي لتحرير فلسطين من خطر الاستعمار الصهيوني.[43] ومتصوراً إمكانية تحقيق نصر سهل من خلال الدخول في حرب لها شعبية في أوساط الجماهير، قام الملك فاروق بزج جيشه في الحرب في فلسطين عام 1948. ولكن الواقع أن الجيش المصري لم يكن جاهزاً لدخول حرب من ذلك القبيل. وأدت عوامل من قبيل صفقات الأسلحة الفاسدة التي تورطت فيها الحكومة المصرية من خلال قادة الجيش الفاسدين والسياسيين المرتزقة والمتسلقين، ووقف لإطلاق نار من قبل الأمم المتحدة ذي توقيت غير مناسب، وحالة الإحباط العام وعدم الثقة بالنفس التي سادت في أوساط الجيش المصري، إلى هزيمة ساحقة. لقد حاربت بعض وحدات الجيش المصري بشجاعة وبسالة منقطعة النظير، ولكن عوامل الهزيمة كانت أقوى منهم ولم يكن لهم دخل فيها أصلاً، ولم تتحقق لهم انتصارات حقيقية إلا من خلال وسائل الإعلام الرسمية التي صورت من خلال الصحف والإذاعات نصراً متخيلاً ليس إلا. واضطرت مصر إلى توقيع اتفاقية وقف إطلاق نار في وقت مبكر من عام 1948 مع الدولة اليهودية الجديدة،[44] ولكن تلك الاتفاقية لم تحقق سلاماً إلى أن جاءت فترة حكم الرئيس أنور السادات.

وأحبطت الهزيمة في فلسطين الشارع العربي من مشرقه إلى مغربه، وكان من أهم نتائجها على مصر هو فقدان النظام السياسي رصيده لدى الشارع المصري. فقد تقوضت مصداقية كل من الملك فاروق والوزراء وضباط الجيش الكبار والتجربة الديمقراطية ذاتها تجاه الرأي العام. وانقضت الحكومة على الإخوان المسلمين وسحقتهم بعد أن اغتالوا رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي، واستمر عدم الاستقرار طوال عام 1949. وأجريت انتخابات عامة في عام 1950 أعادت حزب الوفد إلى السلطة مرة أخرى، ولكنه عاد هذه المرة وهو يطرح برنامجاً طموحاً للإصلاح، بالإضافة إلى التزام بإخراج ما تبقى من القوات البريطانية في وادي النيل. وتفوق العامل الثاني على العامل الأول حين تخلى رئيس الوزراء مصطفى النحاس علناً عن معاهدة عام 1936 التي قام بنفسه بالتوقيع عليها، وقام بإرسال فدائيين لمقاتلة القوات البريطانية الموجودة في قناة السويس.[45] وردَّ البريطانيون على ذلك بقتل 50 رجل شرطة مصرياً في يناير 1952، الأمر الذي حول الغضب الشعبي الصامت الذي كان سائداً إلى أن يصبح انفجاراً، ففي صبيحة أحد أيام السبت اندفع المئات من المصريين المنظَّمين على نحو جيد، عبر شوارع وسط القاهرة وأشعلوا الحرائق في رموز الاستثمارات الأوروبية في مصر كالفنادق والمطاعم الفخمة والنوادي الخاصة ومعارض شركات السيارات والعديد من الخمارات والنوادي الليلية. ولم يتدخل الملك أو رئيس الوزراء لوقف أعمال الشغب التي أدت إلى حرق أجزاء من القاهرة، وأطلقت يد اللصوص لنهب ما يستطيعون نهبه، ولم تتوقف أعمال القتل والانتقام إلا بعد أن وصلت إلى حد كان ينبئ بالخطر الجسيم. وأثبت ذلك بأنه لم يعد بإمكان النظام السياسي القديم الاستمرار في حكم مصر. ولكن من يستطيع حكم مصر؟ لقد اعتقد البعض أن الإخوان المسلمين هم الذين أشعلوا حرائق القاهرة وأنهم باتوا قاب قوسين أو أدنى من حكم مصر، ونظر آخرون إلى الشيوعيين، وشك بعض قليل آخر في أن الجيش الذي تعرض للمهانة في فلسطين ويفترض أنه تحت سيطرة القصر ربما يستولى على السلطة ويخرج الملك فاروق منها.[46]

وفي 23 يوليو 1952 قام الجيش بفعل ذلك بالضبط، حيث استولت مجموعة من ضباط الجيش، مستخدمة أحد جنرالات الجيش من ذوي الشعبية الكبيرة كواجهة لها، على

الحكومة في انقلاب عسكري غير دموي، ولم تستطع القوات البريطانية أو الأجنبية الأخرى الموجودة في مصر التدخل لمنع الانقلاب. وبعد ثلاثة أيام تنازل الملك فاروق عن العرش وسيق إلى المنفى.[47] وتلا ذلك عمليات إصلاح جذرية حيث تربع الضباط الوطنيون الصغار على مراكز السلطة التي كان يشغلها القادة الأرستقراطيون في النظام السابق. وألغيت جميع الأحزاب السياسية وحُل البرلمان، وأصبحت المجموعة العسكرية هي التي تحكم مصر، واعدة الشعب بأنها ستقيم نظاماً سياسياً وطنياً جديداً، وستسن دستوراً يحل بدلاً عن دستور 1923 الذي لم يكن للشعب دور في وضعه.[48] وشرع مجلس قيادة الثورة في وضع إصلاحات زراعية واسعة، حيث صدر مرسوم رئاسي يحدد ملكية الأرض التي يمكن لأي مصري أن يحوزها بحيث لا تتعدى 200 فدان فقط، وجميع ما زاد عن ذلك تم شراؤه من ملاكه بأموال حكومية وأعيد توزيعه على الفلاحين المصريين الذين لم يكونوا يملكون أرضاً. وفتحت العديد من المدارس والمصانع. وبدأ المؤيدون الخارجيون للنظام الجديد في القول بأن حكام مصر الجدد هم أول مصريون حقيقيون يحكمون البلاد خلال الألفي عام التي مضت، وهم بذلك أفضل من وجد في السلطة في مصر في هذه المرحلة. ولكن مع بداية عام 1954 أزيح الجنرال محمد نجيب عن السلطة من قبل جمال عبد الناصر القائد الحقيقي لمجموعة الضباط الأحرار، الأمر الذي أثر على نظرة القوى الخارجية تجاه نوايا النظام المصري الجديد.[49]

لقد كان النظام الجديد مصمماً منذ البداية على حل المسألة الوطنية المصرية حلاً جذرياً وإلى الأبد. وبضغط من الولايات المتحدة الأمريكية، التي كانت تطمح إلى جر مصر إلى تحالف شرق أوسطي ضد الشيوعية، في صيغة مشابهة لحلف شمال الأطلسي، بدأت المفاوضات البريطانية-المصرية، لتوافق بريطانيا في نهاية المطاف في عام 1954 على الجلاء عن قاعدة قناة السويس، أضخم قاعدة عسكرية بريطانية في الخارج. ولكن ذلك الجلاء كان قائماً على شروط تسمح للقوات البريطانية بالعودة إلى احتلال القناة في حالة تعرض أي دولة من أعضاء جامعة الدول العربية أو تركيا لهجوم خارجي، يفترض أن يكون من قبل الاتحاد السوفيتي، وأيضاً يمكن أن يبقى في منطقة القناة فنيون مدنيون بريطانيون.[50]

وانزعج الوطنيون المصريون المتشددون من تلك الشروط، وأيضاً من موافقة مصر على أن يقرر الشعب السوداني الاختيار بين الاتحاد مع مصر أو الاستقلال التام. واختار السودانيون الاستقلال التام، برغم محاولة الضباط المصريين الموجودين هناك ضمن الجيش المصري-البريطاني المشترك التودد لهم بغرض إثنائهم عن قرار الاستقلال التام. واتُّهم عبد الناصر بأنه كان فاشياً أو تابعاً للإمبريالية، ولكنه في 18 يونيو 1956 استطاع إجلاء آخر جندي بريطاني عن قاعدة قناة السويس، ولأول مرة منذ عام 1882 لم يبق في مصر كلها جندي بريطاني واحد.[51]

ومن المفترض أن ينتهي كفاح الشعب المصري من أجل الاستقلال عند تلك النقطة، ولكنه في الواقع لم ينته؛ ففي أكتوبر 1956 هبطت قوات بريطانية-فرنسية محمولة جواً في ميناء بورسعيد وأعادت احتلال قناة السويس، في نفس الوقت الذي اندفع فيه الجيش الإسرائيلي غرباً عابراً شبه جزيرة سيناء. ومن غرائب الأمور أن الحكومة البريطانية التي أمرت بالغزو كان يرأسها نفس الرجل الذي قاد الجانب البريطاني في المفاوضات البريطانية المصرية لعام 1936 المتعلقة بعقد معاهدة ذلك العام. إن ذلك الشخص هو أنتوني إيدن. لقد قرر إيدن غزو مصر لأن جمال عبد الناصر قام في يوليو 1956 بتأميم شركة قناة السويس التي كانت أكبر رمز على خضوع مصر للقوى الأجنبية، والتي تشكل أيضاً خط الحياة للكومنويلث البريطاني والأمم الأوروبية المستهلكة للنفط.[52] وضمت القوتان العظميان، الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي السابق، قواهما للضغط على البريطانيين والفرنسيين والإسرائيليين لإيقاف هجومهم والانسحاب من الأراضي المصرية دون قيد أو شرط. وفي نفس الوقت قامت حكومة جمال عبد الناصر بطرد آلاف البريطانيين والفرنسيين من مصر وأممت ممتلكاتهم، منهية بذلك معظم ما تبقى من قوة اقتصادية أجنبية داخل القطر. لقد تمكن عبد الناصر بذلك من تحقيق أمرين مهمين في تاريخ مصر الحديث: الأول، إنهاء الفصل الخاص بالوجود الأجنبي على أراضي مصر؛ والثاني، إقامة نظام جمهوري راسخ فيها. لكنه دفع مقابل ذلك ثمناً باهظاً لما تراكم من غضب وكراهية غربية ضد شخصه ونظامه السياسي ومصر بشكل عام.[53]

النظام الجمهوري في عهد جمال عبد الناصر

خرج النظام الجمهوري المصري إلى الوجود في 23 يوليو 1952 عندما تمكنت مجموعة من ضباط الجيش من الاستيلاء على السلطة في إثر انقلاب عسكري قاموا به. وأعلنت الجمهورية على أنقاض النظام الملكي، ولكن صاحب ذلك عدم استقرار ملحوظ في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وقبل أن تأخذ العديد من التغييرات مجراها أعلن النظام الجديد عن هدفين رئيسيين بأنهما يشكلان أهم أهدافه الأولية؛ هما حماية الاستقلال الوطني من الوصاية الأجنبية، وتنمية اقتصاد القطر.[54] كان هذان الهدفان بمنزلة الأرضية التي قصد من خلالها كسب التأييد عن طريق الاعتماد على الأيديولوجية الخاصة بالضباط الأحرار أنفسهم. وتلك الأيديولوجية لم تكن متبلورة تماماً في تلك المرحلة، فقد كان جزء منها قريباً من حركة الإخوان المسلمين، في حين أن أجزاء أخرى كانت قريبة من الأفكار العلمانية السائدة كفكر الحزب الشيوعي وفكر الأحزاب الشمولية.[55] وكما اتضح لنا من دراسة مراحل النضال الوطني، فإن برنامج الضباط الأحرار الأيديولوجي تفوق على الأفكار التي كانت سائدة قبل وصولهم إلى السلطة، وعلى رأسها فكر البرجوازية الوطنية ممثلة في حزب الوفد. والاستقلال كان هو هدف حزب الوفد الرئيسي منذ إنشائه عام 1918، وحتى تقهقر مركزه السريع في نهاية عام 1951.[56] أما بالنسبة للتنمية الاقتصادية، فإنها كانت قد شكلت التطلع الأعظم للبرجوازية الوطنية التي أسست بنك مصر، وقامت بتسوية المشاريع الأخرى منذ مدة تصل إلى عشرينيات القرن الماضي. وبالتأكيد، فإن التنمية كانت تحتاج إلى التصنيع مثلما كانت تحتاج إلى الإصلاح الزراعي. ولكن ذلك بالتحديد لم يكن مطلباً ثورياً؛ فالأمم المتحدة ذاتها تبنته عام 1950 ضمن مقترح للولايات المتحدة، وكان يحظى برضا كبار رجال البرجوازية المصرية من أمثال بطرس غالي الكبير، وقد تمت مناقشته في البرلمان المصري. وباختصار، فإن أهداف النظام الجديد توافقت مع المطالب الشعبية السائدة، والتي كانت موضوعاً لتطلعات عميقة تتبناها الجماهير الشعبية بشكل واسع.[57]

كانت مجموعة الضباط الأحرار تتكون من شباب في مقتبل أعمارهم؛ فالعديد منهم كان قد بلغ الثلاثين من عمره للتو، وكانوا متحدين برباط قوي من الوطنية، واستلموا زمام الأمور في القطر باسم أكثر الأفكار الوطنية شعبية وقبولاً. ولكن تلك المجموعة لم تأتِ بمشروع من شأنه أن يذهب مباشرة إلى ما هو أبعد من الطلاق السياسي مع النظام السابق. فعلى شاكلة العديد من قادة دول العالم النامي عشية إعلان الاستقلال، افتقد الضباط الأحرار كثيراً إلى برنامج واضح للعمل. وبقي التحدي الذي كان يكمن أمامهم متعلقاً بالقضايا الأساسية المرتبطة بمعركة التنمية والأمن الوطني، والمشاكل غير المسبوقة مع العالم الخارجي كتأميم شركة قناة السويس والصراع مع إسرائيل. ولم تجلب السنوات اللاحقة أي تصحيح لذلك النقص، وكل ما كان في الأمر هو إيجاد وسائل حل قصيرة الأمد. لذلك، فإن ميثاق عام 1962 والمؤسسات الجديدة التي تمت تجربتها لاحقاً أعطت صيغة ومحتوى لتلك الوسائل، مولدة في مجملها أيديولوجية عشوائية.[58]

ومن خلال الاستفادة من إدراك طبيعة الأحداث بعد وقوعها، أي الاستفادة من التجربة والخطأ، فمن السهولة بمكان رؤية أن الطبيعة الاعتيادية لمبادرات النظام الجديد كانت عبارة عن ردود أفعال على الأحداث التي كانت تجري، عوضاً عن كونها تنفيذاً لبرنامج متماسك. ولكن تبقى حقيقة أن المنهج البراجماتي أو العملي الذي تم انتهاجه كانت له أوقاته التي وصل فيها إلى قمة الأداء الحسن لمدة عقد من الزمان أو نيف. ففي الفترة من 1954 إلى الهزيمة في الحرب ضد إسرائيل عام 1967 عاشت مصر انطلاقة صاخبة، وذلك عندما انسحبت القوات البريطانية منها وأعقب ذلك رفض مصر فكرة حلف بغداد، وعقد مؤتمر باندونج لدول عدم الانحياز، وتأميم قناة السويس، والغزو المسلح لقناة السويس من قبل بريطانيا وفرنسا وإسرائيل، وتأسيس حركة عدم الانحياز، والوحدة مع سورية، والدعاية السياسية المكثفة لأفكار المد القومي العروبي والوحدة العربية، وما صاحب ذلك من شعارات استهوت رجل الشارع في أنحاء كثيرة من العالم العربي.[59] وعلى صعيد مشهد آخر أقل مستوى من سابقه ويرتبط بالواقع المعيش، تحققت أيضاً إنجازات رئيسية على الصعيد الداخلي، فقد شُرع في برنامج

الإصلاح الزراعي، وبدأت عملية التنمية لبنية تحتية صناعية والعديد من الخدمات العامة كالصحة والتعليم والإسكان والرعاية الاجتماعية، ودشن مشروع السد العالي الذي شكل آنذاك المصدر الرئيسي للطاقة في مصر. وليس من المهم سرد قائمة الإصلاحات التي جرت بالتفصيل، ولكن المهم هو الإشارة إلى أن ما تم إنجازه كان كافياً لكي يقنع من كان يقف وراءها بأنه كان يسير على الطريق الصحيح نحو تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية من نوع ما للإنسان المصري الكادح.[60]

وفي الوقت الذي أدت فيه الأحداث الدرامية التي كانت تدور في مصر إلى التخلي التام عن المعادلة الاجتماعية القديمة والقواعد الضمنية للعبة الدولية، فإن مصر في عهد عبد الناصر تكوَّن لديها انطباع خاطئ بالقدرة على السيطرة على مجرى تاريخ ما بعد الحرب العالمية الثانية. ولكن على أرض الواقع دلت الأحداث الدرامية المتعاقبة التي ألمت بها على أنها كانت تركب زبد موجة غير واقعية، وخفي عليها أن النجاحات التي تحققت في بادئ الأمر لا يمكن أن تستمر إلى الأبد. وعند تلك المرحلة، فإن الجدل الاجتماعي الداخلي لمصر كان قد فقد الجزء الأعظم من طاقته الاندفاعية، وهو في الواقع لم يتم السماح له لكي ينمو ويتطور بحرية من قبل أولئك الذين كانوا يسيطرون عليه.[61]

بالنسبة للوضع السياسي المصري آنذاك، كان الواقع المعيش متشرباً بأولئك الذين يسيطرون على السلطة. وباستخدام مصطلحات اجتماعية – اقتصادية، فإن أولئك الضباط الشباب لا يمكن وصفهم بأنهم برجوازيون؛ ذلك لأنهم لم يكن لدى أيٍّ منهم أملاك تذكر. وفي الوقت نفسه، فإنهم لم يكونوا من طبقة البروليتاريا، وذلك لأنهم لم يكونوا يرتبطون مباشرة بعملية الإنتاج.[62] وكأفراد من القوات المسلحة كانوا تابعين لفئة نخبوية من عاملي الدولة الذين يمكن أن تكون لهم أهمية كبرى على الأرضية الخاصة بممارسات الترويض الاجتماعي. إن تصورهم لحقائق العالم هي نفس التصورات الخاصة بالفئة الاجتماعية الوسطى التي أتوا منها أصلاً، وهو أمر مشابه تماماً لتطلعاتهم الكامنة. وصحيح أن هذه فئة يمكن تعريفها وتحديد ملامحها إلى حد كبير، لكنها مع ذلك تبقى مفككة ومهزوزة؛ ما يعني أنها مازالت تشكل فئة مليئة بالتناقضات، وهي فئة تناط بها

فعاليات من الدرجة الثالثة، عادة ما تـم تطويرهـا تحـت ضـغط الـضرورات الاقتـصادية خلال الحقبة الاستعمارية. إن الفئة الوسطى ممزقة بين التزاماتها الثقافية التقليديـة ورغبتهـا الجامحة في تسلق السلم الاجتماعي عبر التعليم الذي هو بطبيعته حديث وغـربي. فـالتعليم الحديث له قواميسه ومضامينه الأيديولوجية الخاصة بكل من اليسار واليمين، والرأسمالية والاشتراكية، والعلمانية والحكومـة الثيوقراطيـة؛ الأمـر الـذي يجعلـه مـؤثراً عـلى تفكـير وتوجهات من يتلقاه.[63] وباختصار، وكما تقول جماعة الضباط الأحرار ذاتها، فإن التعامـل هنا يتم مع فئة يجتمع فيها أكثر الأيديولوجيات اختلافاً وتناقضاً، سواء كانت إسـلامية أو ماركسية الأصل. تلك الأيديولوجيات المتناقضة خُلطت مع بعضها لتعتنقها كل مجموعـة من المجموعات التي تشكل الفئة الوسطى ويتصارع بها بعـضها مـع بعـض. ولاشـك أن التنشئة الوطنية عادة ما يكون لها أتباع كثيرون من أوساط هذه الفئة؛ وذلك لأن فـضائلها المؤثرة تستهوي المتضادين فكرياً. وفي مصر، حيث للتاريخ وزن خاص، فإن الوطنية تبدو أكثر ترابطاً ربما أكثر من أي مكان آخر في هذا العالم. ولكن فيما وراء التأثير الحيوي القصير الأمد للخطاب الوطني، فإن المعضلة الأزلية للأصالة والحداثة مـستمرة في إعاقـة مـسيرة الفئة الوسطى. وحتماً، فإنها تظهر على السطح في نهاية المطاف.[64]

إن مصر في عهد عبد الناصر كان بإمكانها عزل الأبعاد الثقافية والأيديولوجيـة بعـضها عن بعض عن طريق إدراكها فقط في صيغها السياسية والاقتـصادية. والواقـع أنـه بـرغم أن المصطلحات التي تم استخدامها مختلفة، فقد تم الاسـتعانة بالإشـكاليات الأساسـية لحركـة النهضة التي جرت قبل قرن من ثورة يوليو 1952. في ذلك الوقت سعت الـصحوة الوطنيـة والعروبية إلى بث حياة جديدة في الحضارة العربية الإسلامية عن طريق الاسـتعانة بتطلعـات مصدرها ما حققته أوروبا من تقدم في العلوم والتكنولوجيا. ولكن التطور الثقافي والفكـري لم يكن قادراً على التصدي للاندفاع الاستعماري إلى البلاد العربيـة الـذي بـدأ عـام 1882 في أعقاب خطوات محمد علي باشا الأولى نحو التصنيع، وإنشاء دار للطباعة، وإتمـام شـق قنـاة السويس، وافتتاح برلمان مصري عام 1876. [65] وبنفس الطريقة التي تعرضت لها المحـاولات الأولى التي سبقته، فإن نظام عبد الناصر تعرض للإعاقة من قبل المعضلات ذاتها، وتم لومـه

على ممارساته وكأنها كانت جميعها فشلاً ذريعاً. وحتى وإن لم يكن قد وقع في تلك الأخطاء بشكل واضح، فإن الاختيار بين الأصالة وهي هوية أيديولوجية وثقافية لا يشكل الاقتصاد إلا بعداً واحداً منها، أو الحداثة وهي هدف تم إدخاله من قبل الغرب في شكل مختلف، سواء كان ذلك الشكل رأسمالياً أو اشتراكياً ماركسياً، فإنه لا يمكن ألا يتم الشعور ولو بجزء من تلك الأخطاء، سواء كان ذلك من خلال الطريقة التي يتم بها إدارة التنمية أو من خلال النموذج التنموي الذي تطرحه النخبة الحاكمة.[66]

ما إن وصل الضباط الأحرار إلى السلطة، وهم شريحة انبثقت أصلاً من الفئات الاجتماعية الوسطى كما ذكرنا، حتى فرضوا وضعاً اجتماعياً جديداً بحكم الأمر الواقع، وذلك عن طريق إزاحة النخبة الحاكمة القديمة، التي تشكلت قبل قرن من الزمان حول سلالة محمد علي باشا، عن مواقع السلطة والقوة والنفوذ. وبحكم طبيعتها الأساسية فقد تم تعريف هذه الشريحة الاجتماعية، وهي شريحة ملتصقة بالدولة، بأنها الدرع الحامية للاستقلال الوطني، والأداة المدخلية للتحرك السياسي والاقتصادي. وفي مرحلة البناء فإن من شأن الدولة الوطنية، أية دولة، أن تقيم البنى المناسبة التي تضمن شرعية المسيطرين عليها. وفي حالة مصر في عهد عبد الناصر فإن المؤسسات التي احتاجت إلى ذلك هي القوات المسلحة والاتحاد الاشتراكي العربي. وفي عملية موازية، فإنها أصبحت المتعهد الرئيسي للبلد، إن لم تكن رب العمل الوحيد فيه. فمع تتابع عمليات التأميم الواحدة تلو الأخرى، ومع أخذ عملية التنمية على عاتقها وجهة صناعية، أصبح للدولة سيطرة كبرى على معظم الإنتاج الصناعي، وجزء كبير من الإنتاج الزراعي.[67] وخارج نطاق سلطة الدولة لم يتوافر أي خلاص للشعب المصري من المشاكل التي تواجهه. ولا يمكن أن يوجد أدنى شك في أن ذلك الجمود وتلك الدينامية السلطوية قد أفرزت العديد من العقبات البنيوية والرفض على صعد عدة. وأيضاً فإن تحويل البنى الاقتصادية استمر على أساس من رأسمالية الدولة التي لم تأخذ بأي طريقة من الطرق مكانها كبديل للعلاقات الرأسمالية للإنتاج. وعلى العكس من ذلك، انتشرت العلاقات الرأسمالية للإنتاج في عدد من القطاعات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت سابقاً تعيش على هامشها.[68]

وما إن انتهت المرحلة الأولية، حتى أفسح تركيز المسؤولية في يد الوضع البيروقراطي الآخذ في التوسع مجالاً لظهور صيغة من الجمود الاقتصادي والمعارضة السياسية الداخلية. إن تلك الإرهاصات القاسية كان لها تأثيراتها القوية على الأوضاع الوطنية إلى درجة أنها لم تتمكن من بلورة وتكوين قاعدة شعبية عريضة أو إزاحة الوضع الاجتماعي القديم عن بكرة أبيه. وبغض النظر عما كانت عليه التطلعات من طموح واسع، وما كانت عليه الخطوات الأولية نحو المساواة من صدق وجدية، فإن إحراز أي تقدم على تلك الصعد أعيق وأصبح إشكالياً بسبب عدم قدرة النخبة السياسية الجديدة على صياغة مشروعها التنموي المتكامل الخاص بها. إن وطنيتها القوية، التي تم توجيهها لكي تصبح قوة ثورية محركة، قادتها لاحقاً لكي تصبح أداة لإرباك الفرز الاجتماعي- الاقتصادي الضروري للفئات التقليدية، وإلى الإسهام غير المباشر في بروز نخبة مرفهة جديدة انبثقت من بطن رأسمالية الدولة.[69]

ومع قيام قادة مصر بتطوير بنى جديدة للدولة، وتوجه سياسي جديد، فإنهم أخذوا يعون بشكل متزايد النواقص الأيديولوجية الموجودة في مشروعهم. لذلك، فإنهم لم يتوانوا قط عن ابتكار صيغ جديدة لتعبئة وتجنيد العامة، وذلك بطريقة أقل اصطباغاً بمسحة أيديولوجية، فعملهم كان ينصب بشكل أكبر على الجانب البراجماتي المتعلق باقتناعهم بأن نظام حكمهم يحتاج إلى تأييد جماهيري واسع ينطلق من تعاطف الجماهير الواسع معهم. وهذا الأمر ربما يوضح جزءاً من شغفهم وولعهم بتجارب الأقطار الشيوعية التي تشرح أيديولوجيتها وتبرر وجود أجهزة خاصة للقيام بوظيفة التعبئة الشعبية والاستقطاب الجماهيري.[70] وبالفعل، فخلال فترة تصاعد المد القومي العروبي سعت الحركة الناصرية إلى تحريك الجماهير خلفها عن طريق الاستعانة بعدد من العناصر الأيديولوجية التي شعرت بأن هناك حاجة إلى فرضها أو تبرير استخدامها وفقاً للظروف السائدة. وهذا المنهج ربما يفسر الدور المتواضع الذي أعطي للمثقفين خلال تلك الفترة، وربما يمكننا أيضاً من فهم أفضل لطبيعة العلاقة التشككية التي نظر بها النظام إليهم دائماً. ولكونها

علاقة تصادمية خلال السنوات العشر الأولى من عمر النظام؛ فإن تلك العلاقة تحسنت بعد أن تم استقطاب بعض المثقفين إلى الدوائر الداخلية لنظام الحكم.[71]

لقد تم الدفع بالأيديولوجية العروبية إلى الأمام في الوقت الذي كانت فيه مصر تمارس تحديها للغرب عن طريق رفضها حلف بغداد وقيامها بتأميم شركة قناة السويس، شاعرة بذلك بأنها كانت تحقق انتصاراتها. وفي خضم ذلك بدأت في إطلاق شعارات قوية سلبت قلوب الجماهير العربية من المحيط إلى الخليج. ولتأكيد ذلك، قام عبد الناصر بالنفخ بقوة في فكرة العروبة وهوية مصر العربية الخالصة في نظرية الدوائر الثلاث التي أوردها في كتابه **فلسفة الثورة**، بحيث بدا ذلك وكأنه حقيقة مؤكدة من الثقافة والجغرافيا والسياسة والتاريخ.[72]

أما بالنسبة للأيديولوجية الاشتراكية وأثرها في بناء الدولة الوطنية المصرية، فإن مصر في عهد عبد الناصر أخذت وقتاً أطول لتطوير مقولات اشتراكية خاصة بها. لقد تحول الخطاب السياسي المصري نحو الاشتراكية بعد مرحلة انتقالية مما عرف آنذاك بالحياد الإيجابي، وذلك في نفس الوقت الذي كانت فيه حركة عدم الانحياز تتبلور في الظهور. وعلى شاكلة العديد من دول العالم النامي أصبحت مصر في عهد عبد الناصر اشتراكية قسراً بسبب ما فرضته الأوضاع الاقتصادية المتردية لاختيار أنموذج تنموي مناسب، والحاجة الاستراتيجية بسبب التحالف الأمريكي-الأوروبي مع إسرائيل الذي أجبر مصر وغيرها من الدول العربية الأخرى على التحالف مع الاتحاد السوفيتي السابق، وليس من اهتمامات تنطلق من الاقتناع التام بفائدة تطبيق الاشتراكية كأنموذج تنموي مناسب في مجتمع عربي-إسلامي كالمجتمع المصري.[73]

وخلال الفترة نفسها مرت مواقف الاتحاد السوفيتي السابق من تحرير دول العالم النامي من الاستعمار بتطور مهم؛ فقد أعقب مجيء نيكيتا خروتشوف إلى السلطة ابتعاداً عن الستالينية وانفتاحاً على صعيد الوضع الدولي، وابتعد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي عن الخط القديم الذي تم تحديده عام 1949، والذي شجب ما سمي

حينها "الفكرة الرديئة" المنادية بإيجاد طريق ثالثة تكون وسطاً بين الشيوعية والرأسمالية. إن المنهج الجديد، الذي كان أكثر اقتراباً من حاجات قادة العالم النامي، أكد على مقولات الديمقراطية الوطنية، وعلى طريق غير رأسمالية للتنمية. وعن طريق الابتعاد عن أي نوع من التحليل الطبقي، خرجت موجة من المقالات التي تطرح أفكاراً وطنية مصرية خالصة تدعو المصريين إلى العمل سوياً في سبيل تحقيق المصلحة العامة. إن هذا التنظير المنسجم مع مصالح الاتحاد السوفيتي وكتلته الاشتراكية استلزم أن تقوم الأحزاب الشيوعية المحلية بحل تنظيماتها ضمن الجهود الوطنية، في نفس الوقت الذي سعى فيه الاتحاد السوفيتي لعقد تحالف مع البرجوازية الوطنية الجديدة.[74]

لقد كان لكل من مصر والاتحاد السوفيتي مصلحة في تقارب من هذا القبيل. ولكن مصر أرادت أن ترسم طريقها التنموي واشتراكيتها الخاصة بها. وفي وقت سابق في أواخر الخمسينيات تم تشكيل عدد من المجموعات العاملة وإنشاء معاهد البحوث لتطوير منهج علمي من شأنه أن يؤدي إلى طريق مصرية خاصة للاشتراكية. وفي عام 1962 وبعد مضي عشر سنوات كاملة على وصول الضباط الأحرار إلى السلطة، صدر ميثاق العمل الوطني تم بموجبه وضع الخطوط الإرشادية المتعلقة بالفعاليات السياسية للنظام، ولكن دون الاقتراب من إيجاد حل ناجع للتناقضات الأساسية.[75] إذاً فكيف تستطيع مصر القول بأنها تتبنى الاشتراكية إذا كان النظام السياسي قد حجب الصراع الطبقي وناضل لكي يمتص ويجمد أي نوع من ضغط الكوادر المنضوية تحت لواء حزب وحيد لديه كافة عناصر القوة؟ وكيف يمكن لمصر أن تكون اشتراكية إذا كانت قد سجنت لسنوات طويلة تلك الشريحة من مواطنيها الذين كانوا على أتم استعداد للدفاع عن الاشتراكية ودفعها إلى الأمام؟[76]

لقد كانت مصر الدولة الوطنية الأولى، ولكنها لم تكن الوحيدة من بين دول العالم النامي، التي كان يجب عليها أن تعيش تلك التناقضات الاشتراكية. فبالنسبة للاتحاد السوفيتي كان يمكن أن تتم التضحية بالشيوعيين المصريين لصالح سياسات الكتلة الاشتراكية في إطارها الأعم، وأن يجبروا على المشاركة في إدارة الدولة الوطنية. وضمن

هذا الإطار بدأت الحكومة المصرية في إطلاق سراح المثقفين والديمقراطيين من الحجز، مع أنه لم تتم دعوتهم للمساعدة في كتابة الميثاق الذي كان تحت الإعداد في تلك المرحلة. وفي الوقت الذي تم فيه حل الحزب الشيوعي المصري فإن كتّاباً وصحفيين مرموقين بدؤوا في التدخل لكي يشجعوا المثقفين على الانضمام إلى النظام في جهوده التي كانت تسير ضمن الطريق اللارأسمالية للتنمية. ولكن دعوات أولئك الكتّاب لم تكن جدية لأن المثقفين طولبوا فقط بتوفير الجوهر الفكري للتحليل الذي كان بعيداً عن الأخذ به بجدية، فضلاً عن تبنيه. ودون وجود استشارة أو مشاركة تبدأ من الصفر، فإن تلك الاشتراكية المصرية غير الملموسة لم تصل إلى صميم الوعي الاجتماعي. لقد تركت تلك الاشتراكية بصماتها فقط على التعليم والصحة والإسكان وجمعيات الاستهلاك التعاونية، ولفترة محدودة فقط كانت فيها الدولة ذاتها منشغلة بتوفير رفاهية المواطن.[77]

ومن جانب آخر، لم تتمكن كل من أفكار المد القومي العروبي أو الاشتراكية الخاصة بمصر من تحفيز ثقافة فكرية تتولى نقد الذات من شأنها أن تذهب إلى ما هو أبعد من الحدس العابر. وعن طريق الربط كلية بضرورات عملية، سواء كانت تتعلق بالوضع السياسي أو الاقتصادي أو الاستراتيجي، فإن تلك التوجهات كان من شأنها أن تجري حتماً ضد الأيديولوجية الضمنية للنظام السياسي. ولكي نستدرك، فمن الصعب علينا القول بعدم وجود مشروع ناصري تم إيصاله إلى الجماهير بواسطة النخبة السياسية الحاكمة. وبرغم أن ذلك المشروع الناصري لم يتبلور بوضوح في الخطب السياسية التي كان عبد الناصر يلقيها، فإنه اتضح في الممارسة العملية الفعلية للنظام.[78] ومن الممكن وصف المشروع الناصري بأنه كان تحديثاً على النمط الغربي يحاول الاستعانة فيه برأسمالية الدولة كطريق لإحداث التنمية.

وفي هذا السياق ربما يكون استخدام منهج قائم على الإنجازات المادية التي حققها نظام عبد الناصر أكثر فائدة، ويمكن تطبيق ذلك المنهج بالنظر إلى مجالات عديدة: فأولاً، إن خيارات الإنتاج الخاصة ببرنامج التصنيع كانت في ذلك الوقت تعمل بكامل طاقتها

الممكنة ولكن من دون أن تتمكن من تلبية كافة احتياجات القطر.[79] لـذلك، فـإن البـدائل كانت استيراد السلع المرتبطة بالتطلعات التي لم يكن باستطاعة الفئات الاجتماعية الوسطى تحقيقها مطلقاً؛ كالسيارات الخاصة والأدوات الكهربائية المنزلية إلى غير ذلك مـن الـسلع المرتبطة بالرفاهية الشخصية. لقد كانـت، وربـما لاتـزال، حيـازة المـواطن المـصري سـلعاً استهلاكية من هذا القبيل ليست مجرد مسألة ترتبط بالعيش المرفه العالي المستوى، ولكنهـا ترتبط دياليكتيكياً بوضعه الاجتماعي الذي يعتقد أنه حققه. وكلـما صـعب الحـصول عـلى تلك السلع بالنسبة لأي شخص دون أن تكون له ارتباطات بمؤسسات الدولة، زاد فخـر الذين يحوزونها أمام أفراد المجتمع الآخرين.[80] وثانيـاً، تـم توجيـه بـرامج بنـاء الإسـكان الشعبي إلى الفئات الاجتماعية التي كانت مرتبطـة بمؤسـسات الدولـة. والمظهـر اللافـت للانتباه هو أن مشاريع الإسكان التي كانت تشيد حديثاً، سواء بالنسبة للفلل الخاصة التي تم بناؤهـا في الـدقي أو المهندسـين أو أحيـاء القـاهرة الـسكنية الأخـرى، أو في مجمعـات الاسـتجمام خـارج القـاهرة، صُـممت لتفـي بمتطلبـات الرفاهيـة المرتبطـة بالتطلعـات البرجوازية للنخب الجديدة.[81]

وثالثاً، زاد الارتباط والتعاون مع العديد من الأقطار العربية، وخاصـة سـورية التـي دخلت في اتفاقية الوحدة مع مصر في الفترة من 1958 إلى 1961، واليمن الـشمالي الـسابق بعد إطاحة الحكم الإمامي فيه عام 1962. وفي كلتا الحالتين لم تكن المواقـف اللامدروسـة التي مارسها الضباط أو السياسيون الحركيون مقبولة من السكان المحليين، لذلك فقد تـم التخلص من ذلك الوجود في أسرع وقت ممكن، عن طريق إلغاء الوحدة مع سـورية أولاً، ثم دخول الجيش المـصري في حـرب طويلـة في الـيمن إلى أن تـم سـحبه نتيجـة للعـدوان الإسرائيلي على مصر عام 1967.[82] رابعاً وأخيراً، فإنه نتيجة للـنقص الـشديد الـذي نـشأ بالنسبة لكافة السلع الاستهلاكية، وخاصة الملابس والأدوات المنزلية، برزت إلى الوجـود ظواهر التهريب وتجار الشنطة، ولعبت عواصم عربية معينة دور المزود للنقص الحاصل في السوق الاستهلاكية المصرية كبيروت والكويت والخرطوم، فقد كان القـادرون يقـصدون تلك العواصم ويعودون محملين بكافة أنواع السلع الكمالية الممكن جلبها. وكان تأثير تلك

الظواهر سلبياً جداً على الاقتصاد المصري لأنها ارتبطت بتهريب السلع الكمالية والعملة الصعبة والسوق السوداء والتهرب الجمركي والضريبي.[83]

إن هذا المنظور التنموي وجد في مصر منذ ما عرف بعصر النهضة المصري الذي ظهر قبل قرن كامل قبل قيام الثورة. ولكن نظراً إلى أن تأثيراته كانت مفهومة ضمنياً فقد تغافل النظام الحاكم عن استيعاب ما يمكن لها أن تحدثه من تأثير ثقافي حتمي على مسيرة المجتمع الحديث. إن هذا النوع من التحديث لا يمكن أن ينجح ويزدهر سوى عن طريق القيام بالتطبيق المتقن لنماذج مستعارة من ثقافات أخرى. ولأن النظام الحاكم لم يعر انتباهاً للأبعاد الاجتماعية والأيديولوجية المصاحبة لعمليات التصنيع والإنتاج الواسع النطاق وإدخال العلوم والتكنولوجيا، فإن مصر في خضم سعيها نحو التقدم والأخذ بأسباب الإصلاح الاقتصادي وتبني العلم والتكنولوجيا كانت تعتقد في تلك المرحلة أنها تمكنت فعلاً من تحقيق إنجازات ثورية وأيديولوجية خاصة بها، ولكنها في واقع الحال لم تكن قد حققت إنجازات فعلية؛ لأن ما حصل هو الاعتماد على المقولات والأطروحات الأيديولوجية الغربية، وهي المقولات نفسها التي كانت تقول إنها حررت نفسها منها سياسياً واقتصادياً وثقافياً.[84]

وبالإضافة إلى ذلك، فإن احتكار النظام لوسائل التعبير عن الذات كالتعليم ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية وطباعة وتوزيع الكتب والمجلات والصحف، بالإضافة إلى أيديولوجية النظام الصارمة- كل ذلك جمد أي نوع من الفكر الإبداعي خارج قنوات مؤسسات النظام. ونظراً لكونها غير قادرة على إطلاق الحرية للديالكتيك الاجتماعي والتعبير العفوي عن الثقافة الوطنية، فإن مؤسسات الدولة أصبحت بالتدريج قوى عائقة، ولغتها في مخاطبة الجماهير غير واضحة، تمارس تحريم كل شيء عليهم، ويشوب تصرفاتها الصمت المطبق، وتنشر الصور النمطية السلبية عمن تعتقد أنهم معارضون للنظام، وتقوم بتحريف المعلومات عندما لا تستطيع الحصول عليها كاملة.[85] وبهذا المعنى فإن المؤسسات التي كانت تعمل في مصر كانت منشأة على النمط السائد في الاتحاد السوفيتي السابق وأوروبا الشرقية، هذا بالإضافة إلى أن الحد من الحرية الذي فرض على

المثقفين كان أشد وطأة مما وجد في بلدان المعسكر الشرقي. لقد كان على المثقفين أن ينسوا روح النقد وأن يصبحوا كتّاباً في خدمة النظام الذي كان أفقه الثقافي ضيقاً إلى أبعد الحدود، ويعبر عن جميع أشكال الغموض التي يمكن أن تتصف بها فئة اجتماعية مفككة تمارس السلطة الفعلية. ولابد من الإشارة إلى أن الحقبة التي نتحدث عنها، كانت قد حققت فعلاً بعض الإنجازات، ولكن المهم هو أن دينامية الدولة الوطنية عملت في نفس الوقت على شل القدرات الفكرية لجيل كامل.[86] وبدت الأوضاع الداخلية في آخر مراحل الحقبة الناصرية وكأنها لابد من أن يلم بها طارئ جديد يقلب الأوضاع رأساً على عقب، وإن كان ذلك يحدث بسرية تامة حتى في أوساط أعضاء النظام ذاتهم.

أما على الصعيد الخارجي، وبغض النظر عن الوجهة التي كانت تسير مصر نحوها، فإن الحكومات الأجنبية الغربية وخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل لم تكن تستطيع الانتظار لكي تحدث تلك الثورة الداخلية وتأخذ مجراها؛ وذلك لأن مصر كانت قد فتحت الطريق للاختلاف الدولي الرئيسي لكي يتم تحويله إلى مواجهة تكتيكية بين الشرق والغرب. لقد تم النظر إلى وزن القطر السياسي ونفوذه على أنه أمر يزيد من خطر اختلال التوازن الدولي، أو على الأقل هكذا تخيلت الولايات المتحدة والعديد من حلفائها الرئيسيين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بريطانيا كانت قد أعلنت عام 1968 عن نيتها سحب قواتها من الخليج، بما عرف آنذاك باستراتيجية شرق السويس، الأمر الذي ولد ضرورة عاجلة لكبح جماح المد الناصري.[87]

إن العدوان الثلاثي الذي وقع على مصر عام 1956 كان بمنزلة فشل ذريع للدول التي شنته وهي بريطانيا وفرنسا وإسرائيل؛ لذلك فإن إسرائيل اندفعت في يونيو 1967 لكي تحقق نصراً عسكرياً حاسماً وذلك عن طريق شن حرب عسكرية خاطفة بمفردها. ونتيجة لذلك، فإن مصر وجدت نفسها بعد خمسة عشر عاماً من الاستقلال والشعارات الوطنية مهزومة عسكرياً، وجزءاً غير قليل من أراضيها محتلاً من قبل إسرائيل. لذلك فإن الأيديولوجيا المرتبطة بالوطنية والاشتراكية والمد القومي العروبي بدأت في التبخر مع توجه مصر السريع نحو تقوية تحالفها مع الاتحاد السوفيتي وسحب قواتها من

اليمن.[88] لقد ولدت الطبيعة الجارحة للهزيمة نوعاً من المواقف المترددة المصطبغة بنقد الذات، متخلية عن مواقف سابقة بعينها في صالح بعض القضايا الأساسية الجديدة التي تعكس الحقيقة المعيشة. ويمكن ملاحظة ذلك من خلال اللهجة الإعلامية الجديدة التي خرجت في أعقاب الحرب، والأعمال الثقافية والأدبية والسينمائية. ولكن بالرغم من أن تداعيات المشكلة قد نتج عنها السماح بشيء من حرية التعبير، فإنه لم يمض وقت طويل قبل أن تتم إعاقة ذلك من قبل مؤسسات الدولة التي خرجت من المشكلة وهي غير متأثرة بنتائجها وتداعياتها.[89]

وبغض النظر عن الحرب، فإن جمال عبد الناصر بقي في السلطة حتى وفاته في سبتمبر عام 1970. ولم يتخلَّ عبد الناصر عن ولائه لمبادئه والصورة التي تبلورت على أنه زعيم مصر والأمة العربية، وربما كان طوال حياته السياسية محاصراً حصاراً شديداً بتلك الأفكار إلى درجة أنه أصبح واثقاً بأنه رجل قد يدخل الحرب مستخدماً جميع الوسائل المتاحة له لكي يحافظ على استقلال وطنه وسلامته، وعلى كرامة الأمة العربية وعزتها.[90] لقد أدت هزيمة يونيو 1967 أمام إسرائيل إلى زعزعة الدولة، برغم أن جمال عبد الناصر كان على قيد الحياة، فقد بدأت التصدعات تظهر في بنى الدولة الوطنية مؤدية ليس إلى تراخ ثقافي فقط، بل إلى درجة من الليبرالية الاقتصادية في مقابل البرجوازية الوطنية. وفي عام 1968 خرجت مظاهرات طلابية في الإسكندرية والقاهرة منادية بمعاقبة ضباط القوات المسلحة الذين كانت لديهم مسؤوليات قيادية خلال حرب يونيو. وكرد فعل على ذلك من قبل جمال عبد الناصر ونظام حكمه تم تعديل ميثاق العمل الوطني الذي نشر عام 1962 وذلك بنشر بيان 30 مارس 1968.[91]

وجعلت حالة القطر غير المستقرة من خيار رسم سياسة جديدة أمراً ملحاً جداً، فقد بدا الوضع آنذاك بأن النظام لا يمكن له الاستمرار وفقاً للطرق الأيديولوجية المصطنعة التي كان سائراً وفقاً لها، بنفس القدر الذي لم يكن من الممكن له الاستمرار فيه عن طريق تحريك الجماهير عبر شعارات وطنية رنانة ليست ذات مصداقية ومستخلصة من الفعاليات الاجتماعية العاطفية. لقد أدى احتلال إسرائيل لكامل شبه جزيرة سيناء إلى فرض أولوية

جديدة لاسترداد الأراضي المحتلة، وهي أولوية كان من شأنها أن تكون لها الأسبقية على المعركة من أجل التنمية، وأن تشكل المسألة الوطنية التي تم باسمها لاحقاً تمرير التنازلات والحلول الوسط والتغييرات السياسية التي أقدم عليها النظام. وفي نفس الوقت فإن جمال عبد الناصر بذل جهوداً مكثفة لإعادة بناء الجيش المصري الذي دمرته الحرب، وذلك في إطار الاستعداد لحرب استنزاف طويلة الأمد لم يكن لها لتنتهي إلى أن قبل بخطة وزير الخارجية الأمريكي وليم روجرز في يوليو 1970.[92] إن جهود تعبئة موارد القوات المسلحة، التي بلغت ذروتها في السنوات الأخيرة من حكم عبد الناصر هي التي مهدت الطريق لحرب عبور قناة السويس، والتي كان من شأنها أن تغني عن الحاجة إلى تعبئة الجماهير.

النظام الجمهوري في عهد أنور السادات

أدت وفاة جمال عبد الناصر إلى إزاحة أكبر عائق من أمام أنور السادات لكي يدمج مصر ضمن نفوذ العالم الرأسمالي، ولكن الكاريزما التي حظيت بها شخصية عبد الناصر كانت قوية جداً إلى درجة أن من خلفه اضطر إلى تحيُّن الفرصة المناسبة التي جاءت مع حرب أكتوبر 1973 وذلك قبل أن يعلن عن توجهاته الجديدة. ولكن في الفترة التي سبقت ذلك والتي اتصفت باللاسلم واللاحرب، قام النظام الجديد بإجراء تغييرات ملحوظة، متبعاً ديناميات كان من شأنها تمهيد الأرض أمام إعادة دمج مصر الرسمي في نفوذ العالم الرأسمالي. وسرعان ما دبت الخلافات في أوساط النخبة الحاكمة التي تعتبر وريثة عبد الناصر الشرعية، وظهرت تلك الخلافات إلى العلن، وأخذت شكل صراع أيديولوجي يدور حول ما إذا كانت الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي هي الجهة التي يمكن لها تقديم المساعدة الفعلية لحل الإشكالية الوطنية والتنموية المصرية. إن النقاش الذي دار كان يخفي وراءه ضرباً من ضروب الصراع على السلطة الذي كان يتفاعل ضمن الدوائر الضيقة للنخبة السياسية، وهو صراع بقيت الجماهير الشعبية العريضة غير مدركة له وتقبع على هامشه.[93]

وفي نهاية المطاف تمكن أنور السادات من تثبيت نفسه في السلطة كرئيس للجمهورية وذلك في 14 مايو 1971. وتحت غطاء الحد من صراع مراكز القوى، شرع في عملية تنظيم

واسعة النطاق غيرت جذرياً أهداف مؤسسات الدولة الوطنية، في الوقت الذي تم فيه الحفاظ على شكل ومسميات مؤسساتها الرئيسية. فعلى صعيد نقابات العمال والجمعية الوطنية والاتحاد الاشتراكي العربي، وهو حزب الدولة الوحيد المصرح له بالعمل السياسي الرسمي في مصر آنذاك، جلبت سلسلة من الانتخابات التي أجريت وجوهاً جديدة وأحداثاً سياسية جديدة. وتمت صياغة دستور جديد للدولة أعاد التأكيد على الالتزام بالاشتراكية التي من شأنها أن تمنع الاستغلال الجشع، وتذيب الاختلافات الطبقية بين أفراد المجتمع. ولكن تلك التغييرات عملت أيضاً على تقوية سلطات رئيس الدولة، وأبرزت ادعاءات بوجود نهج إسلامي جديد للنظام. وتمت أيضاً عملية تنقيح الصحافة من المعارضين.[94] وبعد أشهر قليلة، وعلى ضوء مظاهرات الطلبة التي وقعت في يناير 1972 أُقيل عدد ضخم من المثقفين والمفكرين من وظائفهم، أو أجبروا على عدم نشر أعمالهم الثقافية والفكرية. وأدت المشكلة أيضاً إلى ظهور حكومة جديدة كان معظم أعضائها الرئيسيين من المتعلمين المصريين أصحاب المهن (التكنوقراط) الذين تلقوا تعليمهم العالي في دول الغرب الرأسمالي. وخلال الستينيات كان قد أُستعين بالعديد منهم في صياغة التنظيمات الاشتراكية للنظام، ولكن هذه المرة تم استدعاؤهم للتأكد من عودة الرأسمالية إلى مصر.[95]

في عام 1971 دشنت الحكومة المصرية الجديدة مشروعاً طموحاً لإعادة تنظيم القطاع العام. ووفقاً للمشروع، فإن الشركات التي كانت نشاطاتها تعتمد على الحكومة أُقترح لها أن تتمتع بقدر أكبر من حرية الحركة والمبادرة دون أن تخضع لرقابة الحكومة أو أية جهات رقابية أخرى. واتخذ قرار أيضاً بإقامة بنك تجارة خارجية دولي يتولى مهمة تقوية الروابط مع الدول العربية، وإقامة منطقة تجارة حرة تقوم بتشجيع دخول رؤوس الأموال العربية والأجنبية إلى مصر لكي تساهم في دعم المشاريع الصناعية والتجارية فيها. وفي صيف عام 1973 تشكلت حكومة جديدة يرأسها رئيس الجمهورية بنفسه، مع إسناد وزارة الاقتصاد والمالية إلى عبدالعزيز حجازي، وأعلنت تلك الحكومة عن الخطوط الرئيسية لخطتها

الاقتصادية التي تضمنت إيجاد سوق عملة موازية خالية من الموانع المفروضة على حركة الاستيراد والتصدير.[96]

ودون شك، فإن سلسلة التنظيمات تلك أعادت الثقة إلى نفوس الذين صممت تلك الخطط لكي ترضيهم، وكانت بالتأكيد كافية لكي ينتج عنها بروز فئات اجتماعية ثرية إلى السطح أخذت تعبر عن نفسها بثقة كبيرة من خلال ممارسات برجوازية هي جديدة على أفراد النخبة الحاكمة ولكنها متأصلة في نفوس العديد من الفئات الاجتماعية المصرية التي كانت متوارية عن الأنظار بسبب ممارسات النظام الاقتصادية. والملاحظ أنه ليس أفراد النخبة الحاكمة الذين تعود أصولهم إلى البرجوازية الصغيرة هم وحدهم الذين كانوا يستعرضون الموارد الاقتصادية التي استطاعوا جمعها كثروات شخصية مستفيدين من رأسمالية الدولة، ولكن سرعان ما انضم إليهم جميع الذين حافظوا على معظم ثرواتهم عبر السنين التي مارس فيها النظام الحاكم سياساته الاشتراكية.[97]

وبشكل مخصوص، فإن هذا النوع من الموالين هم الذين التفت إليهم نظام السادات لكي يبني لنفسه قاعدة شعبية في أوساطهم. وفي هذا السياق شرع النظام في تقديم التنازل تلو الآخر، والترضية إثر الترضية لأركان البرجوازية القديمة والإقطاع؛ فقد تم إعادة أراضٍ صودرت من ملاك الأرض الإقطاعيين قبل سنوات عدة إليهم، وتم تعويض الآلاف من أولئك الذين تأثروا بقانون إصلاح الأراضي لعام 1967 بمبالغ نقدية من خزينة الدولة. ومن جانب آخر رفعت جميع القيود التي كانت مفروضة على السفر إلى الخارج، وتم تشجيع اتصال الصحفيين المصريين بالعالم الخارجي والسفارات الأجنبية في مصر، وذلك بعد سنين طويلة من عدم موافقة النظام الحاكم على ذلك. وامتلأت العديد من الأسواق المصرية في وسط القاهرة بالبضائع الأجنبية المهربة أكثر من أي وقت مضى. وكان للعديد من الأطراف، بمن فيها الحكومة ذاتها والفئات الاجتماعية المرفهة، مصلحة في تلك الصيغة من "الانفتاح". ولكن يبقى أنه كان من المبكر على الحكومة أن تفصح عن ذلك بصراحة في تلك المرحلة.[98]

وبدأ الخطاب الرسمي في التمتمة غير المفهومة أحياناً في سياق محاولة كسبه الشرعية بالرجوع إلى فكر جمال عبد الناصر، في الوقت الذي كان فيه يطلق إشارات محددة تدل على توجهاته الجديدة البعيدة كلياً عن الناصرية وأيديولوجيتها. لقد شكل ذلك الأمر معادلة صعبة بالنسبة لنظام السادات، ولم يكن الأمر خالياً من خطورة في فترة عدم التيقن والحرب الوشيكة الاندلاع. وبالفعل، فإن ذلك الضعف الذي كان كامناً انعكس في اندلاع القلاقل الطلابية الخطيرة التي وقعت في شتاء عام 1972. فكان أنور السادات قد أعلن في يونيو 1971 بأن ذلك العام سيشهد صراعاً دامياً مع إسرائيل، ولكنه عاد وأعلن في بداية عام 1972 بأن الظروف الدولية السائدة أسقطت تماماً إمكانية تجدد المعارك بين مصر وإسرائيل.[99]

لقد كان ذلك هو الوقت الذي طرح فيه السادات أيديولوجيتين بديلتين كان من شأنهما خدمته عبر السنين التي قضاها في السلطة. الأولى هي أن استخدامه مبدئياً لخطاب إسلامي لامس فيه عواطف الشارع المصري أتاح له فرصة توسعة قاعدته الشعبية عن طريق الإفراج عن أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الذين أُعتقلوا نتيجة للحملة العنيفة التي شنت ضدهم عام 1965. ثم قام بعد ذلك بتشجيع الجماعات الإسلامية للدخول إلى الجامعات ومزاولة نشاطاتها السياسية في سبيل التصدي لنفوذ الجماعات الناصرية والتقدمية. وبعد أن لقّب نفسه بـ "الرئيس المؤمن"، أصدر أوامره للتلفزيون المصري بنقل وقائع صلاة الجمعة أسبوعياً من المسجد الذي كان يذهب إليه لتأدية الصلاة. وإلى جانب مخاطبتها عواطف الشعب المصري في الداخل، لم تكن تلك الممارسات الإسلامية للسادات خالية من أهدافها السياسية والاقتصادية الخارجية، فلأن علاقات مصر لم تكن على وئام مع العديد من البلاد العربية، أخذت مصر في تحسين تلك العلاقات وتوسعتها بالتدريج، الأمر الذي نتج عنه الحصول على مساعدات اقتصادية سخية من بعض تلك البلاد.[100]

وكاحترام للدين، شرع أنور السادات أيضاً في الترويج لأفكار ومقولات تتحدث بإسهاب عن الفضائل الحميدة الموجودة فيه، وفي الخطبة الأولى التي ألقاها أمام مجلس

الشعب بعد تدشين حركة التصحيح، أعلن السادات بأنه يريد من جماهير الشعب المصري العودة إلى المصادر الأولى المنبثقة من القرية التي تشكل أصل الشعب المصري، وأنه يريد من دستور الدولة الجديد أن يأخذ ذلك في الحسبان، ليس من أجل القرى فقط ولكن من أجل أن يتشكل كامل مصر بالطريقة نفسها، وأن تصبح مصر قرية واحدة. ومنذ ذلك الحين أصبحت حكمة القديم هي الخطاب الرسمي اليومي لأفراد النخبة الحاكمة مدعوماً بمبادرات وتصرفات رئيس الدولة التي تم التركيز عليها إعلامياً وإبرازها على أنها تصرفات عفوية لمواطن مصري بسيط. لقد كان الهدف الواضح من وراء ذلك هو إحلال حكمة الموروث الثقافي والثيولوجي القديم كبديل لمخاطر مقولات المد القومي العروبي والاشتراكية.[101]

أما بالنسبة للوطنية المصرية التي استسلمت بسهولة كبيرة للتعبئة الشعبية الجديدة، فإن النظام كان راغباً في تقوية شعاراتها المظهرية التي تفيده في إبقائها منشغلة عما يدور حولها من تغييرات جذرية وإصلاحات جوهرية كان النظام يقوم بها على قدم وساق. وفي سياق التغييرات المظهرية ذات الدلالات العميقة تم تغيير اسم الدولة من الجمهورية العربية المتحدة إلى جمهورية مصر العربية، وتم استبدال العلم ذي النجمتين والألوان الأربعة، الأبيض والأخضر والأحمر والأسود ذات الدلالات القومية للعروبة، بعلم جديد يحمل صورة نسر. إن دلالات ذلك هو تخلي مصر عن شعارات المد القومي العروبي في صالح الوطنية المصرية الضيقة، ولكن الوطنية المصرية الضيقة ليس لديها الوقع القتالي المرتبط بالتحدي كما هو حال الشعارات والأيديولوجيا العروبية.[102] وكما أشرنا، فإن المراحل المبكرة لمرحلة ما بعد عبد الناصر، وخاصة في الفترة من 1970-1973، شهدت صراعاً على السلطة اتسم بكثرة تغيير الوجوه السياسية، ومرحلة مبكرة من الانفتاح الاقتصادي، بالإضافة إلى ما شهدته من تناقض واضح مع الأيديولوجيا الناصرية حيث بقيت رموز من أركان النظام السابق تلعب أدواراً مستمرة كمنظّرين رئيسيين للنظام الجديد، في الوقت الذي يقوم فيه هذا النظام بممارسات بعيدة جداً عن الأيديولوجيا والتنظير المطروح. ولكن المهم في الأمر أن بقاء أولئك المنظرين في داخل الحلقة الضيقة

للنخبة السياسية لنظام السادات، وخاصة الذين كانوا يعتنقون الفكر الناصري بقوة، وفر للسادات المقولات والحجج التي تبرر العديد من ممارساته السياسية الجديدة؛ فالحركة التصحيحية الداخلية بكاملها، والتدخل في السودان ضد الانقلاب الشيوعي الذي وقع عام 1971، والمواجهة القوية ضد السعودية والولايات المتحدة لم تكن لتصمد وتنجح لو لم تقم الفئات الناصرية الملتزمة الموجودة في نظام السادات بصياغة التبريرات المنطقية لكل ذلك. والواقع أن رموز الناصرية كمحمد حسنين هيكل وحسين الشافعي وغيرهم شكلوا في بداية الأمر صمام الأمان لنظام السادات، فقد كان هيكل هو الذي يكتب الخطب الرئاسية للسادات، وهو الذي كان يضع معظم شعارات النظام مستخدماً في ذلك خبرته الصحفية والإعلامية الطويلة، فشعار "الحركة التصحيحية" ذاته من ابتكار هيكل في بادئ الأمر ثم استخدمه كتَّاب وساسة آخرون بعد ذلك. ورغم تخلص السادات من الناصريين الموجودين في نظام حكمه بدءاً بعام 1974، فإن العديد منهم استمروا في شغل مناصب عليا في هرم السلطة على طول امتداد فترة حكم السادات.[103]

وبغض النظر عن مدى وطبيعة التغيرات الداخلية التي كانت تدفع بمصر باتجاه النفوذ الرأسمالي، فإن كل ذلك كان مرشحاً للاصطدام بعائق الناصرية والمد القومي العروبي، وما لم يتم إيجاد حل ناجع للخلاص من ذلك، فإن من الصعوبة معرفة كيف يمكن إعادة العلاقات الدبلوماسية والروابط الاقتصادية مع الولايات المتحدة وحلفائها، وتنفيذ التحول الجذري الكامل لمصر نحو المعسكر الغربي. لقد كانت الوسيلة الوحيدة المتاحة أمام السادات لتحريك الوضع هي الدخول في مواجهة ساخنة مع إسرائيل، وهو أمر لم تقدم عليه مصر منذ هزيمة 1967. إن الفكرة التي نحاول طرحها هنا هي أن السادات اعتقد أنه لو أرادت مصر أن تتخطى عقبات الانضمام إلى معسكر حلفاء إسرائيل، فإن عليها أن تحقق نصراً ولو شكلياً عليها. وتحت راية شعار يلقى مكانة وهوى في نفوس المصريين وهو شعار "الله أكبر" تمكنت الجيوش المصرية من عبور قناة السويس وتدمير خط بارليف. وأوضح الابتهاج الشعبي العام والفرحة العارمة التي غمرت الشارع المصري أن حرب أكتوبر 1973 كانت تؤدي الغرض المخطط لها؛ فمرة أخرى

أصبح الصراع مع إسرائيل محدِّداً مهماً لتطور مصر بشكل خاص والعالم العربي بشكل عام.[104] لذلك يمكن القول بأن أنور السادات تمكن من تأسيس مركز جديد لشرعية نظام حكمه ووجوده الشخصي في أعلى هرم السلطة؛ فبتحقيقه ما لم يمكن تحقيقه على يد النظام السابق كان بإمكانه زعزعة النفوذ الشعبي القوي لعبد الناصر، وأن يعلن عن تأسيس نمط جديد غامض من التوجه الخاص به في التعامل مع القضايا المصيرية لمصر. وعملت الوحدة الوطنية المصرية القوية التي نتجت عن الحرب على إزاحة ما تبقى من عراقيل سابقة، وتم تصوير الوضع من قبل نظام السادات بأن مصر قد اكتشفت نفسها مرة أخرى، وأصبح لها أمل في المستقبل من خلال تحقيق النصر لأول مرة على إسرائيل، أو هكذا بدت الصورة في تلك الفترة. وبنفس الطريقة التي تمخضت عنها الحرب على رمال سيناء، فإن الشعور بنشوة النصر لم يتوقف فقط عند وادي النيل؛ فللمرة الأولى شاركت النظم العربية الخليجية التقليدية ذات التوجهات المحافظة في المعركة عن طريق استخدام سلاح النفط؛ ما أدى إلى ارتفاع أسعاره إلى معدلات قياسية لم تصل إليها من قبل.[105]

وبدأت تلوح في الأفق حقبة جديدة من السلام بين مصر وإسرائيل، بالإضافة إلى تدفق الأموال العربية إلى الاقتصاد المصري. وبدا الأمر وكأن تلك التطورات كان من شأنها أن تحل العديد من مشاكل مصر، وخاصة تلك التي تكمن في صميم نشأة مصر الجمهورية. ولكن المشروع الأساسي الذي كان يهدف إلى تحقيق الاستقلال والأمن الوطني والتنمية الاقتصادية، لم يعد يتمحور حول مبادرات دينامية داخلية فقط، ولكنه كان يحتاج إلى المساعدة من قوى خارجية. وفي تلك المرحلة خرجت كلمة مهمة إلى الوجود كان لها وقع السحر في الشارع المصري وهي كلمة "انفتاح". لقد كانت دلالات تلك الكلمة غنية في أذهان من أطلقوها ومن تلقوها بلهفة إلى درجة أن الجميع اعتقد أنها هي الكلمة السحرية التي ستحل جميع مشاكل مصر الاقتصادية. فكلمة الانفتاح تعني عكس الاقتصاد المغلق الذي كانت الدولة تسيطر من خلاله على حركة التجارة الداخلة إلى مصر والخارجة منها، ما كان يعني تحكم الدولة في جميع مناشط الاقتصاد،

صغر حجمها أو كبر. ووفقاً للمفهوم الذي يستخلص من معنى الكلمة كما أراده من أطلقها ضمن الدعاية السياسية-الاقتصادية المصرية، كانت تستوعب الحس الأيديولوجي والسياسي للاشتراكية والرأسمالية معاً، مع كل ما تحتويانه من تحالف مع كتلة معينة دون غيرها واختيار نمط جديد من أنماط التنمية، وكل ما يعنيه ذلك من تداعيات إيجابية وسلبية.

ومع الإعلان عنها في أعقاب حرب أكتوبر 1973، سارت سياسة الانفتاح الاقتصادي على نفس المنطق الذي درج عليه النظام المصري في السنوات القليلة التي مضت.[106] ولم تتولد حاجة إلى تغيير وزاري جذري باستثناء منصب وزير الخارجية الذي شغله إسماعيل فهمي وهو أحد الناصريين المعروفين والذي تعاون مع محمد حسنين هيكل في الاستمرار في نشر الفكر الناصري بعد وفاة جمال عبد الناصر. وبقي عبدالعزيز حجازي يرسم خطته الاقتصادية الجديدة. وتلك الخطة وإن لم تكن جديدة تماماً فإنها كانت تحتوي ميزة الوضوح في الطرح، وهو هدف ربما كان حجازي يطمح إلى تحقيقه، فقد كان يهدف إلى تحفيز رأس المال الوطني، سواء كان خاصاً أو عاماً، لكي يتلقى المساعدة الآلية والتقنية من خلال رؤوس الأموال العربية والغربية. وقد أوضح ذلك بشكل قاطع بأن رأسماليي الدولة المصرية لم يكونوا قادرين على الحفاظ على مشروعهم الأصلي، وبأن صيغاً جديدة من التطابق الاجتماعي قد برزت في داخل المجتمع الرأسمالي للدولة. وفي نفس الوقت، كانت هناك رغبة واضحة في الإبقاء على عملية الانفتاح تحت السيطرة، وفي إعطاء الاقتصاد قوة دفع جديدة من خلال استقطاب رؤوس الأموال الأجنبية وإدخال وسائل جديدة للإنتاج. ووفقاً لمنطق الوقت الذي قدمت فيه فكرة الانفتاح إلى الشعب المصري، كان من المفترض أن تسهم العمالة المتوافرة لدى مصر بقوة في عملية تنمية مرتبطة بالتنمية الرأسمالية الهامشية التي اتبعتها دول أخرى في العالم النامي كدول جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية، مع تكييف الطريقة المتبعة لكي تتواءم مع خصوصية التشكل الاجتماعي المصري.[107]

وتواءمت الخطة التي رسمها تكنوقراطيو النظام جزئياً فقط مع تفكير ورغبات وكالات التمويل الدولية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي. ففي الوقت الذي نظر فيه المصريون إلى تنمية تدرجية ورسموا خططهم استناداً إلى ذلك في إطار وطني، نظرت الأطراف الخارجية المشار إليها إلى تغييرات جذرية شاملة وفورية في إطار من منظور عالمي. وفي الوقت الذي نظر فيه المخططون المصريون إلى المرحلة التقليدية لرأسمالية الدولة على أنها قد تحققت بالكامل، فإن الأطراف الخارجية اعتبرت عملية الانفتاح ذاتها بأنها مرحلة انتقالية فقط من شأنها أن تضع مصر على بداية الطريق الخاصة بأنموذج جديد من التنمية الاقتصادية. ومن ناحية عملية، فإن ذلك كان يعني أن المنافسة الحرة هي التي ستصبح المنظم الوحيد للنشاط الاقتصادي، وأن مقولات الاشتراكية والوطنية والقطاع العام ودولة الرفاهية يجب أن يتم التخلص منها.[108] ولكن في قطر من أقطار العالم النامي كمصر يتطلب التحول الاقتصادي تحولاً اجتماعياً أيضاً. ومن الضروري جداً خلق رأسماليين قادرين على إدارة الإنطلاقة الجديدة على أسس من المبدأ الأساسي الخاص بالرغبة في القيام بعملية تراكم رأس المال. لذلك فإن الطريق المصري إلى الرأسمالية اعتمد على علاج الصدمة المصمم لخلخلة جذورها الأساسية، وليس على التطور الداخلي الذي يجري ضمن التشكل الاجتماعي الخاص بها. وما حدث للاقتصاد المصري حتى الآن كان من شأنه أن يضعه في قبضة خانقة.[109]

وقبل أن يصل الاقتصاد إلى نقطة الانفجار كان على الانفتاح أن يعانق حقول السياسة وأن ينشئ النظام الذي تدعي الرأسمالية أنه هو الذي يميزها عن غيرها من نظريات اقتصادية أخرى، وبالتحديد قيام النظام الديمقراطي. كان نظام السادات قد وعد بذلك منذ البداية كجزء من حركة التصحيح، كاحترام للنقطة السادسة من مبادئ الثورة. ولكن ذلك بقي رغبة غير ذات مصداقية، وذلك في الوقت الذي بقي فيه الضغط بهذا الشأن يأتي من جميع الجهات. فلم يكن الحلفاء الخارجيون فقط هم الذين يريدون لمصر أن تتخلى عن تطبيقاتها الاشتراكية، ولكن دينامية الانفتاح ذاتها تجعل من ذلك حتمية يجب أن تحدث. والسؤال هنا هو: كيف يمكن أن تطلب من الفئات الاجتماعية أن تقوم بمساهمة

فعالة إذا لم يتم السماح لها بالتعبير عن ذاتها أو أن تشارك في السلطة؟ وإلى جانب ذلك، فإن الدليل على عدم كفاءة الحزب الواحد، وهو الاتحاد الاشتراكي العربي، أنه كانت هناك آراء تنتقده بشكل واسع في داخل دهاليز النظام الحاكم ذاته. لذلك، فإن عام 1976 وهو موعد تجديد مجلس الشعب أصبح مرتبطاً بعملية إدخال الديمقراطية إلى القطر، والتي أصبحت الحديث السياسي الأول فيه بعد حرب أكتوبر 1973. [110]

في مارس 1976، وكما سيتضح عند مناقشة نهج أنور السادات في الاستخدام السياسي للإسلام، قرر نظام السادات إيجاد ثلاثة منابر مع رؤية مستقبلية بأن تصبح أحزاباً سياسية في السنوات اللاحقة. وبتلك الطريقة يكون النظام قد اختصر المبادرات الأساسية بهذا الشأن وسعى إلى تحديد القواعد التي يريد للديمقراطية أن تقوم عليها. كان للتجربة أن تبدأ بخلق ثلاثة منابر تمثل اليمين والوسط واليسار. كانت تلك المناورة المدروسة من قبل السادات دليلاً على الحدود الرسمية لمنظور السادات إلى نوع الديمقراطية التي شاءها لمصر. [111] ولأن نمط الديمقراطية ذاك لم يفسح مجالاً للتيارات السياسية المختلفة للتعبير عن نفسها بصراحة عبر فكر المجتمع؛ فإن تلك التيارات كان لابد لها من أن تبحث لنفسها عن مجال تعبر فيه عن نفسها من خلال الإعلام ومجلس الشعب. إن التيارات التي وضع حجْر على فكرها هم الناصريون الذين لم يسمح لهم بتأسيس حزب خاص بهم تحت ذلك المسمى، حيث ادعى النظام لنفسه بأنه الوريث الوحيد لذلك الفكر، والوفديون الذين تعتبر أيديولوجيتهم وطروحاتهم الوطنية خطيرة من قبل النظام لأنها تستهوي قطاعات كثيرة من المجتمع المصري من كل منحى وصوب من دروب الحياة المصرية؛ والإسلاميون الذين تمحوروا في بداية الأمر حول قيادات الحركة الأصلية التي انبثقوا منها وهي حركة الإخوان المسلمين، وذلك بغض النظر عن أن السادات منحهم ميزة على غيرهم من التيارات بتأسيس مجلة شهرية خاصة بهم هي مجلة **الدعوة**. إن انتخابات نوفمبر 1976، ومجلس الشعب الذي تمخض عنها، أعادت إلى الوجود الآليات والنواقص التي كانت تشوب نظام الحزب الواحد القديم. وبذلك فإن عدد النواب المدافعين عن الديمقراطية الحقيقية في مجلس الشعب كان قليلاً. [112]

ومـن طبيعـة النقـاش الـذي كـان دائـراً حـول الديمقراطيـة، يتـضح أن التيـارات الأيديولوجية كانت تتفاعل عبر المجتمع المصري، والدليل على ذلك أن تأثير التيارات كان آخذاً في الظهور في الحياة اليومية المصرية. وكان التأثير الرئيسي لذلك هـو الحملـة المكثفـة التي جرت ضد الناصرية بغرض التخلص من نفوذها في المجتمع. وأخذ الحكام الجـدد في وصف نظام عبد الناصر بشكل لافت للنظر بأنه كان دولة المخابرات، التي وجدت نفسها أسيرة في شرك الاشتراكية القاسية التي تعتبر مصدراً لجميع المشاكل التي مـرت بهـا مـصر بعد الاستقلال. وعلى أية حال، فإن النظام الجديد أفصح عن أنه سيتبع الأنمـوذج الغـربي الأمريكي كطريقة للتحديث. وبالفعل، فإن ذلك التوجه هو الذي أصبح جوهر الخطـاب المسيطر. وتم التوقف عن طرح التحديث على أنه هدف من الجهد الجماعي يدار مركزياً من قبل الدولة، ولكن تم تقديمه على أنه حقيقة معيشة. وتم النظر إلى المستقبل على أن السلام والرفاهية سيتكفلان بإيـصال الأنمـوذج الجديـد إلى كامـل الـشعب المـصري، وفي نفـس الوقت فإن ميزة أو حتى أعجوبة الانفتاح من شأنها أن تجعل الأنموذج متاحاً للبعض عن طريق تقديمه إلى مصر بشكل جاهز ومعد سلفاً.[113]

ولم يتم الاكتفاء بالسماح بتدفق الـسلع الاسـتهلاكية المستوردة إلى الـسوق المـصرية فقط، بل تمت أيضاً دعوة الشعب المصري وبث الدعاية الإعلامية في أوساطه لكـي يقـوم بتحديث ممارساته الاجتماعية وطريقة حياته، في الوقت الذي وصل فيـه خـبراء متعـددون إلى مصر ولديهم هدف محدد في دراسـة الـصعوبات التـي كانـت مـصر تمـر بهـا واقـتراح الخيارات المستقبلية المتاحة أمامها. لقد كان التحديث جارياً على قدم وساق على كل صعيد عملي وأيديولوجي. وبغض النظر عما إذا كان ذلك الإصـلاح حقيقيـاً أو غـير ذلـك فـإن الأنموذج حظي بدفاع واضح عنه بطريقة شاملة. ونتيجة لذلك، فإن التحديث اسـتنكف عن أية دلالة تنموية ولم ينتج عنه شيء سوى آليات مـن الاغـتراب. لـذلك، فـإن المـسألة أصبحت تتعلق بكيف يمكن تهدئة تشتت المواطن البسيط الذي عملت المؤشرات الناتجـة عن ردود أفعاله على توضيح شعوره بالتفاوت الاجتماعي الذي بدأ يترسخ بعمق أكثر من أي وقت مضى. فكيف يمكن للمـواطن البـسيط أن يـصبح "عـصرياً" في الوقـت الـذي

يستمر فيه في المحافظة على أصالته المصرية؟ وإذا كانت دينامية الانفتاح قد أخلت بتوازن المجتمع المصري الفئوي بشكل واضح، فإن دينامية الحداثة المصاحبة له كان لها تأثيرها الجدي على الأسس النفسية والثقافية للمجتمع.[114]

لقد مرت الأيام على تلك الحال ومصر تشهد هدوءاً وترقباً، ولكنه كان الهدوء الذي يسبق العاصفة، فقد تفجرت الأوضاع في الأيام الأولى لعام 1977، حين خرجت الجماهير المصرية إلى الشوارع من أسوان جنوباً إلى الإسكندرية شمالاً ما إن أذيع نبأ إنهاء الدعم الحكومي للسلع الغذائية الأساسية. لقد مر وقت طويل منذ أن شهدت مصر مظاهرات بتلك القوة والعنف لم يكن النظام مستعداً لمواجهتها. وبعد ساعات طويلة من التردد قرر النظام الرد عليها عن طريق استعراض القوة في نفس الوقت الذي تراجع فيه عن قراره بتطبيق الشروط التي فرضها صندوق النقد الدولي. والمهم في الأمر أن تلك المظاهرات كانت إنذاراً واسع النطاق للنظام. لقد بدا الأمر واضحاً عند تلك اللحظة بأن الآمال التي تصاعدت قبل سنوات قليلة خلت لم يتم تحقيقها بعد، فلم يتم تحقيق الآمال الخاصة بالرفاهية، ولا الوعود بإيجاد حل سلمي للصراع مع إسرائيل، لذلك فقد أصبح من الضروري البحث عن سياسة جديدة تؤدي إلى حل الإشكاليتين السابقتين.[115]

وفي اللحظة التي تمت فيها إدانة الانفتاح من قبل غالبية السكان، فإن المصطلح اختفى من الخطاب السياسي والاقتصادي الرسمي. ولكن النظام بقي موالياً لسياسة الاقتصاد المفتوح في الوقت الذي كان يقوم فيه بتحويل منطقه الأساسي. ونتيجة فشله في إقناع الاستثمارات الخاصة بالإسهام في مشاريعه الاستثمارية التي من شأنها أن تدفع بالإنتاجية الداخلية إلى أعلى وأن تفتح الطريق أمام اقتصاد رأسمالي، فإن الحكومة حاولت أن تدرأ معظم الأخطار التي تشكل ضغطاً عليها عن طريق الحصول على رأس المال أينما كان موجوداً، فالانتعاش يمكن له أن يأتي لاحقاً. إن ذلك المسعى الريعي أصبح الأساس الذي يقوم عليه المبدأ الاقتصادي، عبر توليفة نادرة من العناصر، هي: الإسراع في إذابة رأسمالية الدولة، وإمكانية تصدير العمالة المصرية إلى الدول العربية

المنتجة للنفط، وأخيراً استغلال وزن مصر الاستراتيجي الذي أحال الصراع العربي- الإسرائيلي إلى مصدر للدخل.[116]

إن فلسفة اقتصادية من هذا القبيل في قطر من أقطار العالم النامي ليس لديه موارد طبيعية رئيسية وتستوطنه كثافة سكانية ضخمة أضر بإمكانية وجود منظور مستقبلي عن طريق وضع الحاضر على أنه الهدف الأساسي للتحرك. إن ذلك الواقع ذا المخاطر العالية أدخل مصر في شيء أشبه ما يكون برحلة في نفق مظلم ليس له نهاية. لقد بدأت الدولة ذاتها في الاستفادة من الريع إلى درجة لم تحصل من ذي قبل، سواء كان ذلك الريع آتياً من منح عقود استكشاف النفط في البحر الأحمر، أو إعادة فتح قناة السويس أمام الملاحة الدولية، أو بدرجة أقل من نمو السياحة، أو من تحويلات المغتربين في الخارج. إن مصادر الدخل تلك أتت لكي تلعب دوراً رئيسياً في الميزانية السنوية للقطر، ولكنها لم تجعل من مصر دولة ريعية حقيقية بالمقارنة مع الدول المنتجة للنفط في منطقة الخليج العربي، بالإضافة إلى كونها أبعد ما تكون كافية لمواجهة المتطلبات والالتزامات الخاصة بالاقتصاد الوطني.[117] وبغض النظر عن رغبة النظام في التخلص من الأعباء الاجتماعية والاقتصادية التي ورثها من سلفه، الذي تبنى أنموذجاً تنموياً اشتراكياً، فإن أحداث يناير 1977 أتت لكي توضح كيف أن درجة المخاطر السياسية من عمليات من ذلك القبيل تعد عالية جداً.

وبعد إلغاء وحدات قطاع الإنتاج العام، لم تتمكن السلطات المختصة من بيع أسهم تلك المشاريع إلى الرأسماليين المصريين، ولا أن تسلمها لشركات أجنبية في إطار من الاتفاقيات الخاصة بالمشاريع المشتركة. وفي أغلب الحالات فإن المقاومة البيروقراطية التي أتت من كوادر موظفي الدولة منعت العملية من السير قدماً إلى أبعد من حدود ضيقة. لذلك فإن الدولة بقيت مسؤولة عن القطاع العام، الذي بقي يحتل موقعاً مسيطراً في بنى الإنتاج وهو لايزال لا يلقى منافسة حقيقية من مشاريع مشابهة له سواء كانت مصرية أو أجنبية من النوع الذي كان يأمل فيه من وضعوا سياسة الانفتاح وروجوا لها، وذلك بالرغم من تدني إنتاجيته وتعرضه للهجوم المتواصل. ولأن الريع المرجوّ لم يكن بالإمكان

الحصول عليه من بيع صناعة القطاع العام، فإن مخرجات هذا القطاع هي التي سمحت لرموز معينة في داخل النظام أو قريبة منه بالحصول على الريع.[118]

وفي الواقع العملي اعتمدت التصرفات الاقتصادية للدولة في الغالب على المصادر الخارجية، سواء لموازنة ميزانية القطر أو لتأمين مصادر الطعام الذي يأتي ما يزيد على 60 بالمئة منه من الخارج. إن المساهمات المالية العربية السخية التي تدفقت من أقطار الخليج العربي المنتجة للنفط ساعدت الدولة المصرية على الاستمرار في أداء واجباتها، مع أن الهدف من تلك المساهمات لم يكن لهذا الغرض بالتحديد. وكانت مصر تتوقع أيضاً أن تحصل على مساعدات من الغرب مادامت مستعدة لتبني أهدافه السياسية. وربما كان المستثمرون الغربيون عازفين عن الاستثمار في مصر، ولكن الحكومات الغربية لم تتردد في تقديم الدعم الحكومي، إلى درجة أن العديد من حكومات العالم النامي لم تجرؤ حتى على الحلم بمساعدات بذلك الحجم. وفي المقابل، كان على مصر تقديم المزيد من التنازلات السياسية، وخاصة على صعيد علاقتها بإسرائيل والولايات المتحدة. لقد مكن كل ذلك مصر من أن تتقاضى ثمناً لوزنها السياسي والاستراتيجي في المنطقة.[119]

إن جميع مصادر الدخل تلك ساعدت مصر على تجنب موجة جديدة من التذمر الشعبي، ولكن ذلك لا يشرح كيف تمكن النظام من تخطي تملص الدولة التدريجي من مسؤولياتها الاجتماعية الأساسية؛ كالصحة والتعليم والتوظيف والإسكان والمواصلات، ومن فقدان أية حوافز للدخول في نشاطات منتجة. فالدلالات تشير إلى أن شعارات النظام الموجهة في صالح الكسب المشروع شجعت المواطنين على تبني فلسفة ريعية مشابهة لفلسفة الدولة، واتضح أن الأيديولوجية الجديدة المسيطرة تعفي الدولة من أي مسؤولية تجاه مشاكل الساعة. وهذا الطرح يعني أن حكومة تلك المرحلة كانت معفاة تماماً من المسؤولية، فقد خلقت المناخ المناسب لقدوم زمن السلم اللازم لتحقيق التقدم والرفاهية للشعب، والجو المناسب لكل مواطن لكي يحقق ثروته الشخصية دون عراقيل، وذلك بالطبع من الناحية النظرية فقط.[120]

إن طروحات النظام كانت تشير إلى أن الطريق سهلة بالفعل أمام كل مواطن يريد السير فيها على الطريقة التي ابتكرها النظام بواسطة الانفتاح، فالانفتاح بحد ذاته طريقة شبه قانونية لتحقيق ذلك. وهذا يشمل من جانب نشاطاً على صعيد القطاع التجاري والخدمات المرتبطة بالخارج، ومن جانب آخر فهو يشمل أيضاً تلقي أوامر الدولة. إن هذين العاملين هما العمودان اللذان تطورت عليهما الرأسمالية المصرية الجديدة، وذلك في إطار من الابتعاد التام عن الأسس الخاصة بالرأسمالية الوطنية التي قام عليها الاقتصاد الزراعي المصري ما قبل ثورة يوليو، والاقتصاد الصناعي الذي قام عليه اقتصاد رأسمالية الدولة في عهد جمال عبد الناصر.[121] والواقع أن المصطلح "رأسمالية" في حد ذاته يحتاج إلى المزيد من التحديد قبل السير قدماً في تطبيقه على منطق الاقتصاد المصري الجديد. إن القليل جداً من الرأسماليين المصريين يستطيع القول بأنه رئيس شركة خاصة؛ لأنه ليس من المفيد امتطاء ظهر المخاطر الجسيمة في الوقت الذي يمكن فيه تحقيق الثروات الضخمة عبر النشاطات المرتبطة بالخدمات التي لا تحتاج إلى شيء أكثر من وضع رأس مال مبدئي بسيط. حتى بالنسبة لرؤساء الشركات الموجودين أصلاً فإن الأمور لم تسر على ما يرام لأنهم أجبروا على إيقاف أعمالهم التي لم تستطع الصمود في وجه المنافسة الأجنبية والهجرة العمالية، واضطروا إلى المشاركة في برامج الانفتاح قسراً ليتمكنوا من النجاة بأموالهم.

ومن بين الرأسماليين الجدد يمكن التعرف على إقطاعيين قدامى استخدموا أسماءهم أو اتصالاتهم أو معرفتهم بالجهات الأجنبية للانضمام إلى عالم الأعمال الدولية. وما أكثر رؤساء أو أعضاء مجالس الإدارة من القطاع العام الذين استخدموا نفوذهم لكي يكوِّنوا لأنفسهم فروعاً خاصة ضمن القطاع الخاص، هذا بالإضافة إلى رجال الأعمال الذين تمت عملية تحفيزهم تلقائياً من قبل مقولات وبرامج الانفتاح. إن هذه الفئة الثالثة تنطبق بوضوح على الصعود السريع والغريب لمجموعة من غير المتعلمين، الذين ليس لهم وظائف محددة، إلى مصاف النخبة الاقتصادية في أعقاب حرب أكتوبر، فعدد غير قليل من

هؤلاء نجحوا في أعمال خاصة تثير طبيعتها ظلالاً من الشك حول شرعيتها. ومن خلال تراكم شيء من رأس المال لديهم بالطرق غير القانونية دخلت هذه الفئة في أعمال التصدير والاستيراد واستطاع أفرادها تكوين ثروات طائلة. والغريب في الأمر أن بعض هؤلاء انتخبوا لكي يصبحوا أعضاء في البرلمان المصري حيث تمتعوا بالحصانة البرلمانية، بالإضافة إلى دعم بعض المسؤولين الكبار الذي أهلهم للفوز بعقود مقاولات ضخمة لتنفيذ مشاريع للدولة.[122] والواقع أن مثل هذه الحالات ليست قليلة أو تعد على أصابع اليد، بل إنها في فترة من الفترات أصبحت مستشرية في أوساط المجتمع.

وبالتأكيد فإن الانفتاح لم يتوقف عند تلك الفئات الانتهازية التي استطاعت تحقيق الثراء بسرعة. إن من مميزات الانفتاح أنه كان قادراً على اختراق جميع فئات المجتمع بمن فيهم المتعلمون من أصحاب المهن كالأطباء الذين رفعوا الرسوم التي يتقاضونها على مرضاهم، والمدرسون الذين أصبح شغلهم الشاغل هو الدروس الخصوصية، وحتى بالنسبة للجزارين والبقالين وسائقي سيارات الأجرة والسباكين وأصحاب مرائب إصلاح السيارات والحلاقين وماسحي الأحذية، الذين خرج بعضهم على التعريفة الرسمية لكي يبيعوا بضائعهم أو يقدموا خدماتهم في مقابل أسعار تفوق الأسعار الرسمية المفروضة من قبل الدولة بأضعاف. وباختصار، فإن كل فئة اجتماعية لا تتقاضى أجراً محدداً، وليست من أصحاب المهن التي تقوم الدولة بتشغيلها في مصانعها ومؤسساتها، كانت ضمن التيار الذي مارس الجشع الذي أوجده الانفتاح.[123]

وكان الحل الثاني أمام المواطن المصري هو الهرب إلى الخارج في سبيل تحقيق مستوى معيشي أفضل لنفسه ولعائلته، فالموانع القديمة على الهجرة أزيلت بشكل متواصل، وأوجدت أسعار النفط المرتفعة سوقاً لجميع أنواع العمل في البلاد العربية القريبة. لقد أجبرت صعوبات الحصول على عمل، وارتفاع مستوى المعيشة، العديد من المصريين على الهجرة إلى الخارج، برغم أن هذا الأمر كان في البداية غريباً على المجتمع المصري. ففي عام 1976 كانت السلطات المصرية تصرح بأن حوالي المليون ونصف المليون من المصريين

يعيشون في الخارج، وهو رقم يشكل حوالي 10 في المئة من مجموع السكان القادرين على العمل. وفي السنوات اللاحقة ارتفع الرقم الرسمي المعلن دون انقطاع، وحتى ذلك الرقم المعلن لم يكن يعكس الحقيقة المطلقة، فهو يتناول الهجرة المسجلة التي تخرج بشكل منتظم تحت إشراف الدولة، ولم يأخذ في الحسبان أولئك الذين كانوا يعملون في الخارج وفقاً لعقود خاصة لم تسجل لدى الحكومة. وبغض النظر عن الرقم الدقيق، فإن الهجرة إلى الخارج بقيت سمة من سمات الانفتاح، وما صاحبه من تغيرات اجتماعية واقتصادية. لقد طالت ظاهرة الهجرة جميع فئات المجتمع من أساتذة الجامعات إلى الفلاحين البسطاء، ومن الكتبة وأنصاف المتعلمين إلى أكثر العمالة مهارة ومقدرة.[124] ولكن يبقى علينا القول بأنها كانت خياراً متاحاً أمام الذين ينالهم الاصطفاء، والذين سيعودون في وقت لاحق وهم قادرون على استخدام دخلهم المتراكم ويتمكنون من تحسين ظروفهم المادية. وعلى صعيد كل مستوى اجتماعي سواء كان ذلك في الريف أو المدينة، وجدت زوايا للحياة العصرية التي صورها النظام ومؤيدوه على أنها إثبات ودليل على صحة مسار الأيديولوجية السائدة وسياسة الانفتاح.

ولكن بالنسبة للإنسان المصري البسيط أياً كان موقعه الاجتماعي والحرفي، والذي لم يفارق مصر قط، فإن الدينامية الجديدة كانت بمنزلة الكارثة الحقيقية، لأن تداعياتها الاقتصادية والقيم التي تحملها كانت تعمل على الدفع بالمصريين البسطاء نحو الفقر المدقع والتهميش. وقد تأثرت بقوة أيضاً الفئة الاجتماعية الوسطى من موظفي الدولة وأفراد الخدمة المدنية التي شكلت القاعدة الاجتماعية الرئيسية لنظام عبد الناصر. فنتيجة لسياسات الدولة الخاصة بتثبيت أجور موظفي الدولة لم تتلق هذه الفئة زيادات في رواتبها تساير التزايد المطرد في معدلات التضخم. والدولة التي كان أصحاب هذه الفئة يرتبطون بها بقوة على الصعيدين السياسي والاقتصادي تسير نحو التفكك تحت سمعهم وبصرهم وهم لا يستطيعون فعل شيء حيال ذلك. وقد أجبر العديد منهم على المساعدة في تفكيك مؤسسات الدولة القديمة، وقاموا بذلك لسبب بسيط هو رغبتهم في الحفاظ على بقائهم. وقد حدث ذلك إما عن طريق الغياب عن العمل الحكومي والسعي وراء الحصول على

المال في أي مكان آخر، أو عن طريق استخدام وضعهم الوظيفي ونفوذهم في سبيل الحصول على المال من الجمهور، وهو أمر أدخلهم في دائرة الفساد الإداري والمالي. لقد اهتز الهرم الاجتماعي المصري من أساسه، فآلية الانفتاح والهجرة إلى خارج مصر من جميع فئات المجتمع أدت إلى الإخلال بنظام القيم الخاصة بهم والتأثير على هويتهم الوطنية والاجتماعية وحتى الأسرية.[125]

وفي وضع اجتماعي يكون فيه التماسك الاقتصادي ضعيفاً، فإن البعض يصبح غنياً في الوقت الذي تزداد فيه الأغلبية فقراً. وهذا الوضع يتماشى مع أنموذج التحديث الذي وضعه نظام السادات. فهنا يتضح الخط الفاصل بين التقليدية والحداثة التي يعرفها الأنموذج المطروح. إن أولئك الذين يكونون قريبين مادياً وفكرياً إلى الأنموذج الغربي الذي اقترحه النظام هم الذين يستطيعون الاستمرار في السير إلى الأمام بطريقة أو بأخرى. أما أولئك الذين بقوا مرتبطين بالإطار الوطني القديم وثقافته وقيمه واقتصاده المنتج ومؤسساته فإنهم أزيحوا جانباً ضمن العملية الجارية. إن الخط الفاصل ليس بالضرورة أن يمر عبر الحقل الاجتماعي، فهو يقوم أيضاً بتمزيق هوية الفرد. وفي هذا الإطار يوجد الكثير الذي يمكن من خلاله تحدي التحليل التقليدي للدولة الوطنية في مصر. وفي الوقت الذي انتهت فيه رأسمالية الدولة، كانت مصر تمر بحالة من الركود العام التي ليس لها مثيل سابق في تاريخها الحديث، وذلك في نفس الوقت الذي لم يبرز فيه نظام متماسك جديد. وبتقلصها إلى النقطة التي تستخدم فيها وسائلها القمعية التي أصبحت واضحة بازدياد منذ أحداث يناير 1977، استمرت الدولة الوطنية المصرية، من خلال نظام الحكم القائم، في الحفاظ على احتكار المؤسسات الأيديولوجية والسيطرة المحكمة عليها.[126]

الفصل التاسع

التوظيف السياسي للإسلام في العهدين الناصري والساداتي

سنحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على نظرة نظامي عبد الناصر والسادات للإسلام، والكيفية التي قام بهما ذاكما النظامان في توظيف الإسلام لخدمة أغراضهما السياسية.

الآليات التي اتبعها عبد الناصر لاستخدام الإسلام سياسياً

عند مناقشة سقوط دولة الخلافة العثمانية اتضح لنا كيف أن الوطنية التركية الصاعدة استطاعت أن تستبدل شرعية الخلافة العثمانية القائمة على الإسلام بفكرة أخرى هي أن شرعية الدولة الوطنية التركية الجديدة يجب أن تقوم على أسس من الوطنية التركية والتاريخ التركي الذي سبق دخول الإسلام إلى شبه جزيرة الأناضول. إن ذلك المثال يعكس رد الفعل الحديث لما كان يجري في بداية القرن الماضي على صعيد نشوء الدولة الوطنية في المنطقة. فقد تم النظر إلى الدول التي تحكم حدوداً سياسية باسم الشعوب التي تقطنها على أنها النمط السائد الذي يجب الاحتذاء به.[1] ولكن جمال عبد الناصر كان على وعي بأن الأفكار الوطنية والأيديولوجية العروبية التي كان ينادي بها ويطرح شعاراتها لم يكن لها لتنجح كنموذج مستقل لو لم تكن مرتبطة بالدين الإسلامي. إن من الممكن للوطنية والعروبية أن تحذو حذو أنموذج الوطنية التركية في بعض جوانبها، وربما بطريقة تذهب إلى أبعد من ذلك، ولكن ما يجب أخذه في الاعتبار أن تركيا الكمالية برغم أنها كانت دولة علمانية خالصة، فإن الأمة التي تقطنها أمة إسلامية خالصة أيضاً.[2]

ولكن الملاحظ أنه لا يوجد من بين الذين نظَّروا للعروبية مَن حاول عزل العروبة عن الإسلام. وبالفعل، فإن من الصعب جداً تصور كيف يمكن أن يحدث ذلك. فقد

جانَب أتاتورك الصواب عندما حاول في سنوات حكمه الأخيرة أن يقيم الوطنية التركية الحديثة على رابط غير منطقي تصور وجوده بين الأتراك الذين عاشوا قبل دخول الإسلام إلى الأناضول وجابوا سهول وسط آسيا وبين الثقافات الخاصة بالأناضول قبل أن يدخل إليها الإسلام. إن تلك الثقافات القديمة، والتي لم تكن في الواقع تركية بالمعنى المفهوم، لا يمكن أن تشكل وحدها أساساً للوطنية التركية المعاصرة؛ لأن أتاتورك في هذه الحالة يكون قد تناسى تماماً إنجازات الإمبراطورية العثمانية المسلمة التي شكلت الشعب التركي الحديث وصقلت ثقافته المعاصرة.[3]

وبالمثل، يُنظر إلى الإسلام على أنه جوهر التاريخ العربي والحضارة العربية، لذلك فإن كل من يعتبر نفسه عربياً مجبر على أن يعتز بالإسلام والمنجزات الثقافية والحضارية التي حققها. ويحاول العرب المسيحيون التأقلم مع هذه الحقيقة بشكل خاص عن طريق القول بأن الإسلام، كحضارة وكإنجاز، ملك لجميع العرب مسلمين ومسيحيين. لقد كانت تلك هي نظرة النخب السياسية المعاصرة التي وصلت إلى السلطة في العديد من البلاد العربية ومن ضمنها مصر. ويمكن القول بأن فكرة وجود أمة عربية واحدة مسألة غير مصطنعة، فعلى الأقل ليس من الضروري اختراع مسمى أمة عربية لأنه موجود منذ الأزل اسماً للشعب الذي أعطاه التاريخ مكانة خاصة ضمن أحداثه، بالرغم من أن الوقت الراهن يشهد تراجعاً في حظوظ العرب السياسية.[4]

وبالنسبة لأي مسلم في مختلف أنحاء هذا العالم يعتبر التصريح بأنه سليل جد عربي الأصل هاجر من الجزيرة العربية إلى القُطر الذي يعيش فيه حفيده الآن يعني الشيء الكثير. وفوق كل شيء فإن العربية هي لغة القرآن التي ارتبطت بقداسة الدين الإسلامي، وتحمل الرسالة التي اختص بها الخالق البشرية جمعاء. والمسلم الذي كان يتحدث العربية لم يكن مضطراً إلى أن يصف نفسه بأنه عربي قبل ولوج القرن العشرين، ولكن ما إن طرحت عليه الفكرة بأنه جزء من الأمة العربية المسلمة فإنه لم يكن بإمكانه أن يقاوم قوة فكرة انتمائه إلى العرب. وأيضاً فإنه بالرغم من أن اللهجات المحلية المتداولة في الأقطار المتعددة تتفوق على استخدام اللغة العربية الفصيحة، فإن تلك اللهجات ليست مشتركة بين كافة

الشعوب الإسلامية، لذلك فإن التقاليد جعلت من السهل على تلك الشعوب قبول اللغة العربية التقليدية على أنها لغة التعليم والثقافة والحياة العامة عوضاً عن الإصرار على تطوير أدبي للغاتهم ولهجاتهم المحلية. لذلك فإن الحساسية الموجودة في أقطار وثقافات أخرى بين اللغات واللهجات المحلية واللغة الوطنية المشتركة لايوجد مواز لها في العالم العربي باستثناء الأماكن التي تعيش فيها أقليات ضخمة تتحدث لغات غير العربية كالأكراد في العراق والأمازيغ في بلاد المغرب العربي.[5]

نظرة عبد الناصر إلى الإسلام

لذلك، فإن جمال عبد الناصر، وربما جميع أفراد النخبة السياسية المصرية الحاكمة التي كانت تحيط به، فهموا جيداً بأن ما ينادون به من شعارات العروبة والاشتراكية لايمكن لها النجاح ما لم تكن مربوطة بشكل وثيق بالإسلام حتى بالنسبة لمؤيديها العرب من غير المسلمين. ولكن تجدر الإشارة إلى أنهم في الوقت الذي أعادوا فيه تفسير الإسلام على أنه إنجاز عربي، مثلما فعل ذلك العديد من النخب العربية المسلمة الأخرى، فإن مسلمين عرب آخرين قاموا بفعل عكس ذلك تماماً حيث فسروا عودة ولادة الأمة العربية بأنها حتماً عودة للمسلمين إلى الواجهة السياسية بعد فترة من التفوق الغربي المسيحي.[6] وليس من السهل دائماً التفريق بين وجهتي النظر هاتين؛ لأنهما منعكسة في خطابة تخلط النظريات والمقولات الوطنية والدينية بعضها ببعض. ويمكن القول إن هناك توجهين في الوطنية العربية: التوجه العلماني الذي يركز على تآخي جميع الناطقين بالعربية بغض النظر عن معتقداتهم الدينية، والتوجه الإسلامي الذي يرى أن العرب هم القادة الطبيعيون وأصحاب الحق في قيادة البلاد العربية على أسس من إقامة الدولة الإسلامية.[7] وبشكل عام فإن التوجه العلماني كان هو المسيطر دائماً على مستوى النظرية السياسية، ولكن في استجابة الجماهير العربية لطروحات القادة الوطنيين فإن العامل الإسلامي كان دائماً مهماً جداً. ومع الوقت، ولكون الحركة الوطنية في معظم أجزاء العالم العربي كانت قد وصلت إلى هدفها الآني في تحقيق الاستقلال السياسي عن القوى الاستعمارية، وبدء النقاش للتركيز على نوع المجتمع الذي يجب على الأمة العربية المستقلة أن تقيمه، فإن هذا التوجه

الإسلامي بدأ في التعبير عن نفسه بشكل أكثر قوة عبر جماعاته المميزة وقادته، عازلاً نفسه عن السياسيين العلمانيين والأحزاب الجديدة التي سيطرت على السلطة، وناقداً إياها. إن المتحدثين باسم التوجه الإسلامي لم يعارضوا الوطنية بحد ذاتها، ولكنهم انتقدوا ما اعتبروه سوء استخدام للوطنية التي رفعت شأن الدولة الوطنية الإقليمية على حساب الأخوَّة بين جميع المسلمين. لقد أعلن أصحاب هذا التوجه عن أنفسهم بأنهم يمثلون وطنية إسلامية أصيلة وصحيحة. وبالنسبة لهم، فإن الوطن يستقي قيمته ومعناه من الإسلام وليس من أي شيء آخر غيره، والإسلام ليس دين العرب وحدهم، ولكن للعرب موقعاً خاصاً في تاريخه، وربما مسؤولية خاصة جسيمة أيضاً في الحفاظ عليه.[8]

قد تكون الأيديولوجيا العروبية أقل اصطناعاً من أيديولوجيات وطنية أخرى تنادي بها شعوب العالم المختلفة بما فيها المسلمة، ولكن ذلك لا يعني بأنها كانت أكثر نجاحاً منها. وبالتأكيد فإنها لم تنجح حتى الآن في لمّ شمل جميع العرب في دولة وطنية واحدة، ولكن ذلك ليس أمراً خاصاً بها، فلم تتمكن من الوصول إليه أمم أخرى تسعى في الاتجاه نفسه. إن جامعة الدول العربية تضم الآن اثنين وعشرين عضواً، من بينها ثلاث دول إفريقية تقع جغرافياً خارج نطاق العالم العربي التقليدي، وهي الصومال وجيبوتي وجزر القُمر، هذا بالإضافة إلى السلطة الوطنية الفلسطينية التي لم تؤسس دولتها المستقلة حتى الآن. وأيضاً، فإن وحدة أو اتحاداً بين دولة أو مجموعة دول عربية مازال يعلن هنا أو هناك، ولكن لا يستطيع أي ناظر للأمور بشكل موضوعي أن يتوقع أن يرى دولة وطنية عربية واحدة تمتد من المحيط إلى الخليج في القريب العاجل. إن طرحنا هذا لا يعني القول بأن الحس العروبي لا يشكل قوة سياسية حقيقية موجودة في أذهان قطاعات واسعة من مواطني العالم العربي، فكل متقصٍّ لهذا الأمر بشكل دقيق سيصبح مدركاً لوجود نخبة متعلمة يمتد نطاق وجودها عبر حدود الدول العربية مرتبطة ببعضها ليس بواسطة اللغة العربية فقط ولكن بواسطة الثقافة والشعور بأن المصير مشترك بين جميع العرب.[9] ولاشك في أن العالم العربي مثله مثل العديد من مناطق العالم ذات الروابط المشتركة، مجزأ بسبب العديد من الصراعات والخلافات الشخصية بين قادة النخب السياسية، والاجتماعية

والأيديولوجية الإقليمية، وإلى ما قبل الغزو العراقي لدولة الكويت كان ينظر إليها دائماً على أنها شأن عائلي وتقع بين أفراد الأسرة الواحدة. إن النخب السياسية العربية الحاكمة لا تنجح دائماً في الاتفاق على سياسة مشتركة للتعامل مع المشاكل الخارجية كالصراع مع إسرائيل، وهي لاتزال أقل نجاحاً في الاتفاق على سياسة مشتركة حتى عندما يوجد اتفاق مبدئي على ذلك. ولكن بالتأكيد يوجد شعور خفي بأن تلك المشاكل هي مشاكل وطنية يهتم بها العرب جميعاً، لذلك لابد من وجود سياسة عامة مشتركة بشأنها.[10]

وضمن إطار الهوية العربية المشتركة هذه يمكن القول بأن العيش بالنسبة للإنسان العربي في هذا القطر العربي أو ذاك لا تكتنفه صعوبة كبيرة، فنرى أن العديد من العرب يهجرون أوطانهم الأصلية للعيش في بلدان عربية أخرى، وقد يصل بعضهم إلى أعلى المناصب القيادية. فيلاحظ أن منهم، إما لأسباب أيديولوجية أو اقتصادية، من لا يجد مجالاً للتعبير عن مهاراته وقدراته وتحقيق طموحاته في وطنه الأصلي، فيجد ذلك في مكان آخر من العالم العربي. لذلك فإن الغريب عن الثقافة العربية قد يستغرب حين يعلم أن عراقياً كان يشغل منصب وزير تربية في إحدى دول الخليج العربية، أو أن مصرياً شغل منصب الوالي في إمارة خليجية، أو أن سودانياً يرأس بلدية في إمارة من إمارات الخليج لمدة ثلاثين عاماً أو أكثر. والواقع أن العديد من العرب، وخاصة الفلسطينيين والمصريين، عادة ما يجدون صعوبات بالنسبة للعمل في أوطانهم الأصلية؛ إما لأسباب ديمغرافية بالنسبة للمصريين، أو سياسية بالنسبة للفلسطينيين. وحتى تاريخ قريب كان العرب المنحدرون من الجنسيتين المصرية والفلسطينية هم أكثر العرب تعليماً وخبرة في شؤون الإدارة، ونتيجة لذلك فإنهم أصبحوا أكثر العرب هجرة من أوطانهم سعياً وراء الحصول على فرص في أجزاء أخرى من العالم العربي، ما أدى إلى أن يصبحوا أكثر الذين يقدمون خبراتهم الفنية والإدارية في سوق العمل في العالم العربي، وخاصة لدول الخليج العربية الغنية بالنفط والقليلة السكان.[11]

ولكن هذا الشعور الجماعي بالألفة، وهذه الفكرة بأن العرب ليسوا سكان الجزيرة العربية فقط أو أولئك المنحدرين من سلالة العرب الذين فتحوا البلاد الأخرى وعرّبوها

لا ينحصر في فئة قليلة دون غيرها ولكنه يوجد لدى كل من يتحدث العربية. فهؤلاء جميعاً يشعرون بأنهم يشكلون أمة عربية واحدة، وذلك منذ أن استهوت فكرة الأمة العربية الواحدة أذهان العرب في كل مكان. وفي البداية كانت الفكرة تسود فقط في البلاد التي تشكل الهلال الخصيب وهي العراق وسورية والأردن ولبنان وفلسطين. أما بالنسبة لمصر التي تضم كدولة أكبر عدد من المتحدثين بالعربية، فإنها قبل أن تبدأ الحقبة الناصرية كانت تنظر مبدئياً إلى تطور فكرة العروبة باهتمام وتعاطف ولكن دون أن تنظر نخبتها السياسية الملكية إلى مصر على أنها جزء أصيل من العالم العربي. لقد كان لمصر قبل ثورة 23 يوليو 1952 وطنيتها الخاصة القائمة على الشعور بالتاريخ الإسلامي وما قبل ظهور الإسلام، والتي تطورت إلى حد كبير مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر.[12] وقد درجت النخبة الملكية الحاكمة في مصر على النظر إلى الأقطار العربية الأخرى المحيطة بها على أنها مجال لنفوذها، عوضاً عن أن تكون أجزاء من أمة واحدة أكثر اتساعاً وعمقاً يمكن لهويتها الخاصة الضيقة أن تندمج فيها.

لقد حظيت مقولات وأفكار جمال عبد الناصر حول علاقة الإسلام بالوطنية والاشتراكية بنفوذ واسع في التفكير السياسي والأيديولوجي في العالم العربي وفي العديد من أقطار العالم النامي التي عاشت فيها فئات سكانية مسلمة. إن صداها يمكن أن يلمس في جميع أنماط المد القومي العروبي والاشتراكي في العالم العربي، وفي الحس القومي التحرري للعديد من أقطار آسيا وإفريقيا. وفي نفس الوقت فإن الطبيعة الثورية لأفكار عبد الناصر كشفت في المرحلة التي ظهرت فيها عن المسارات التصادمية المعقدة التي مرت بها المناهج الوطنية والعروبية والثورية والاشتراكية في العالم العربي. هذا بالإضافة إلى كشفها أيضاً عن مدى صعوبة تجاوز أطر الأفكار الاجتماعية والسياسية، والثيوقراطية والأحكام المسبقة التي تسود المجتمعات العربية والإسلامية منذ مدة طويلة.[13]

وباستثناء فترة قصيرة بعد قيام الحكم الجمهوري في مصر عام 1952، وذلك عندما نشر كتابه **فلسفة الثورة**، الذي ذكر فيه شيئاً عن مصر الفرعونية وتغلغلها الباكر في الوطنية

المصرية، أو عندما كانت خطاباته العامة تهتم بشكل محدد بالقضايا الداخلية لمصر ومصالحها الوطنية القطرية، فإن عبد الناصر كان يركز على أن النظام السياسي المصري يقوم على الأسس العروبية، والتراث العربي للإسلام، وبأنه ليس نسخة مقلدة أو مستوردة لنظام سياسي وأيديولوجي أجنبي تم تبنيه من قبل أمة أخرى. كان يقول إنه عن طريق القيام بذلك فإن مصر لا تستورد أو تقلد نظاماً مطبقاً في أي قطر آخر؛ وذلك لأن على كل قطر أن يتبنى النظام الذي يلائم أحواله وظروفه.[14]

ومن جانب آخر، فإنه في الوقت الذي تكثفت فيه المحاولات لتحقيق الوحدة العربية، تم وصف جميع الأهداف والمقاييس التي تسهل تنفيذ الأفكار الخاصة بالأيديولوجيا العروبية على أنها هي الاشتراكية. وإلى أن تم نشر الميثاق عام 1962 كان منظور عبد الناصر حول الاشتراكية يحتوي أفكاراً تم استقطابها من منظومة عريضة من الأنماط الفكرية، خاصة تلك المتعلقة بالأيديولوجيا العروبية، والاشتراكية الإسلامية، ونظريات البرجوازية الصغيرة المنحدرة من الاشتراكية العلمية، ومن بعض أنماط الفكر الأوروبي الغربي في جانبه المتعلق بالإصلاح الاجتماعي.[15]

وضمن المقولات الخاصة بعلاقة الفكر الناصري بالإسلام ليس من شأننا المبالغة كثيراً في تبني الطرح الذي ذهب إليه عدد من الكتّاب العرب الذين قالوا إن الإسلام كان مصدراً رئيسياً لأفكار عبد الناصر، فأولئك درجوا على القول بأن أفكار عبد الناصر خرجت بشكل كامل من معاناة المجتمع العربي، ومن مقولات الإسلام، وأنها لم تكن سوى امتداد واستمرار محض للمتطلبات الأساسية التي نادى بها ممثلو الإسلام الإصلاحي في المنطقة العربية، وأن فكر عبد الناصر لم يتأثر قط بأية أيديولوجية أجنبية. إن وجهة النظر هذه تتناقض مع طروحات عبد الناصر ذاته، الذي اتبع الأنماط السائدة في عصره من الأفكار المتداولة دون أن تكون له في ذلك مصالح غير خافية. إن من الصعوبة بمكان أن يتوقع المرء ألا تكون لقراءاته المكثفة، واتصالاته المتعددة بالعديد من أصحاب وحملة الفكر السياسي والفلسفي المعاصر نفوذ في تشكيل أفكاره وطروحاته؛ فعبد الناصر

لم ينبذ الزخم الآتي من النظم الاجتماعية والأيديولوجية والفلسفية الأخرى، ولكنه في الواقع اعتبر تبنيها أهم شرط مسبق لنجاح ثورة التغيير في الأقطار العربية.[16] وفي هذا السياق قام عبد الناصر بإصرار بالتشديد على الحاجة إلى الاستخدام الكامل والمكثف لتجارب واكتشافات الحقبة المعاصرة. لقد كان عبد الناصر يؤمن بأن العقل يجب أن يتفتح على جميع التجارب الإنسانية التي يستطيع الاستفادة منها لتحقيق مصالحه. وهذا الأمر مشروح في الميثاق على أنه ضمانة أكيدة لمصدر ضروري للإنجازات الثورية، وهو ما يمثل عنواناً لأسس أفكار عبد الناصر السياسية.[17]

في كتاب **الفلسفة الناصرية** يحاول مراد بطرس صالح إثبات أن القيم الروحية والتعاليم الدينية كانت بالنسبة لعبد الناصر أساس حضارة الأمم والمشعل الذي يضيء طريقها.[18] ولكن الواقع أن أفكار عبد الناصر ذاتها لا تؤكد صحة مقولات من هذا القبيل، فنظرته الخاصة إلى التاريخ والمجتمع وموقع الإنسان في هذا العالم عكست أمرين: الأول هو الفلسفة المثالية التي تعتبر من زوايا عدة بعيدة كل البعد عن الفلسفة الإسلامية للتاريخ. إن ذلك يتجلى في مبالغته في تقدير دور الفرد في التاريخ، وذلك في المراحل المبكرة لقيام الجمهورية في مصر، وتعريفه للأديان الموحِّدة، وإدراكه وتصوره للزمن، وتأكيده على قولبة الأوضاع، إلى غير ذلك من الأفكار الرئيسية التي طرحها. والثاني هو الماركسية، حيث يتضح ذلك من إطرائه الشديد للقوى العاملة وممارساتها، وفي تأكيده على أهمية العامل الاقتصادي والاجتماعي في تطور الجنس البشري، هذا إلى جانب تأثره بالنظريات البرجوازية والسياسية والفلسفية الأخرى. إن من الثابت، كما يتبين من الميثاق وعدد من خطبه، أنه لم يتمسك قط بوجهة نظر أحادية للتاريخ لينحاز إليها، فهو لم يقم فقط بإدراج قيم دينية وروحانية ضمن العوامل الأساسية للتطور التاريخي، بل على العكس من ذلك قام بالربط بينها وبين العوامل الاقتصادية والقوى العاملة البشرية التي شكلت بالنسبة له المفتاح الوحيد للتقدم.[19] وعليه، فإنه ليس من محض الصدفة أن يوجه أصحاب أفكار الاشتراكية الإسلامية والاشتراكية العربية انتقاداتهم إلى أفكار عبد الناصر التي وردت في الميثاق بهذا الخصوص، والتي طرح فيها

أن الاقتصاد والعوامل التقنية والاجتماعية يجب أن تعطى أهمية عالية، وأن تفهم على أنها القوى الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الحديث.[20]

إن الإسلام والمد القومي العروبي والاشتراكية العربية هي أيضاً عناصر كانت قد لعبت دورها في تشكيل أفكار عبد الناصر المتعلقة بنمط الاشتراكية الذي طرحه. ورغم أنها لم تكن من الأهمية بحيث تشكل نفوذاً كاملاً على فكره، فإنها لم تكن قليلة الأهمية أيضاً، فعبد الناصر حاول بمهارة فائقة استخدامها لكي يسوغ صحة طريقه الخاص نحو الاشتراكية العربية. وكداعية للمد القومي العروبي، رجع عبد الناصر بشكل رئيسي إلى التاريخ العربي، وامتدح الإسلام كعامل مهم ساعد العرب كثيراً على إيجاد مكان لهم في التاريخ الإنساني، وسهل مهمتهم للقيام بذلك. وكمدافع عن الاشتراكية العربية، عاد إلى نصوص من القرآن الكريم مركزاً على ما ورد فيها من مبادئ أخلاقية، والتي عن طريق استخدامها قام بتوسيع نطاق طروحاته المتعلقة بفضائل الاشتراكية وصلاحيتها لإصلاح أحوال المواطن العربي. وفي سياق قيامه بذلك قام أساساً بالتركيز على القيم الإسلامية التي تشير إلى الحاجة إلى العلاقات الأخوية، والمحبة المتبادلة والاحترام بين البشر. ففي عام 1960 مثلاً أعلن بأن الأمة في حاجة إلى مجتمع يقوم على تعاليم الإسلام التي تنادي بالمحبة والتعايش والعلاقة الحسنة، وذلك من أجل حماية الإسلام والعروبة.[21]

ولكن يلاحظ أيضاً وجود تبدل سريع في تفكير عبد الناصر، فحتى نهاية الخمسينيات كان فكره قائماً على تصور لاطبقي للوطن، يوجد فيه إنكار للذات في سبيل الجماعة، ويصب في صالح المد القومي العروبي. ويتبع ذلك أنه عن طريق تشجيع الرأسمالية الوطنية فإن الأمة تقوم في نفس الوقت بمحاربة الاستغلال بجميع أشكاله ومظاهره. وتشير أقوال عبد الناصر بهذا الخصوص إلى أنه لم يكن راغباً في تحويل أصحاب رأس المال إلى عمال، ولكنه كان يطمح إلى تحويل العمال إلى ملاك للمؤسسات والمصانع التي يعملون فيها، وذلك عبر "الحب" والتعاون بين جميع المواطنين، فعن طريق التعاون بين الموظفين وأرباب العمل يمكن تحسين الأحوال المعيشية للعمال. وكان يرى أيضاً أنه يجب على أرباب العمل عدم استغلال العاملين لديهم، وأن على العمال ألا يستغلوا أرباب العمل،

وأن على الدولة أن تنصف العامل ورب العمل معاً. وفي خطاب آخر طرق فيه أوضاع الفلاحين، فقال إنه يمكن للمصريين أن يقيموا مجتمعاً من ملاك الأرض الذين سيؤسسون ملكيتهم على التعاون والأخوة والمحبة، وليس على الاستغلال البشع والسيطرة المطلقة.[22]

وبعد نشر قرارات التأميم في يوليو 1961، أصبح مبدؤه الخاص بالعدالة الاجتماعية مصطبغاً بشكل أساسي باعترافه بوجود طبقات اجتماعية تتصارع فيما بينها للسيطرة على الثروة والسلطة. لقد كان عبد الناصر يعتقد أن وجود الطبقات الاجتماعية المتفاوتة المستوى من حيث حيازة الثروة يعوق البرامج الإصلاحية المنشودة للمجتمع المصري بقدر ما يعوق تحقيق الوحدة العربية؛ لذلك فإن القضاء على الطبقية كان بالنسبة له أمراً حاسماً يجب أن يتحقق قبل القيام بأية مساعٍ جدية لتحقيق الوحدة العربية. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً خدمته الطروحات الإسلامية التي ساقها كمقولات تستخدم وقت الضرورة لكي تحقق الفائدة المرجوة لإنشاء المجتمع الاشتراكي.[23] ويلاحظ أن الميثاق يركز على الحتمية التاريخية للاشتراكية، فبالنسبة لعبد الناصر كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية يفرضها الواقع، والتطلعات العريضة للجماهير، وطبيعة العالم المتغيرة في النصف الثاني من القرن العشرين، هذا بالإضافة إلى اقتناعه التام بأن التجارب الرأسمالية لتحقيق التقدم في العالم العربي، بل وفي العالم النامي كانت ذات صلة مباشرة وقوية بالإمبريالية. وفي الوقت نفسه، كان عبد الناصر يصرح بأن الاشتراكية في واقع الأمر لم تطرح جديداً بالنسبة للعالم العربي، فالرسول ﷺ كان أول الاشتراكيين عملياً. وفي خطبة له ألقاها في العاصمة اليمنية صنعاء في إبريل 1964، ذكر أن الإسلام هو أول دين أعلن الاشتراكية؛ فالإسلام هو أول دين نادى بالمساواة، وهو أول دين طالب بالحد من الديكتاتورية، وأول دين نادى بنبذ العنف، وختم قائلاً إن الرسول ﷺ كان إمام الاشتراكيين. وفي مناسبة أخرى قال إن الإسلام عند ظهوره مثَّل أول دولة اشتراكية في العالم.[24]

ويلاحظ أن تركيبة المقولات التي كونها عبد الناصر من العروبة والإسلام والاشتراكية مكّنته من تفسير الاشتراكية وتقديمها للمواطن العربي على أنها ظاهرة تسمو

فوق التاريخ والتطور، وعلى أنها فكرة مرنة تناسب كل عهد من عهود التطور الاجتماعي للبشرية. ووفقاً لاعتبارات من هذا القبيل، كان عبد الناصر قد قبل وأيد مقولات دعاة كل من الاشتراكية العربية والاشتراكية الإسلامية، وذلك وفقاً لما تمليه الاشتراكية من نزعة إنسانية يمكن للمرء أن يجد التعبير الواضح عنها في تعاليم الرسول ﷺ وأعمال السلف من المصلحين الذين ظهروا في العهود الأولى للإسلام. والواقع أنه على شاكلة الحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ظهرت في العصور الحديثة، قام عبد الناصر بتركيب مراحل وعناصر عدة من الفكرة الاشتراكية؛ بدءاً بالاشتراكية الطوباوية، مروراً بالاشتراكية الغربية وبحركة الإصلاح الاجتماعي الأوروبي، وانتهاءً بالأفكار والزخم الذي ساقته الاشتراكية العلمية. ويلاحظ أيضاً أن عبد الناصر رفض توظيف المصطلحات الخاصة بـ "الاشتراكية العربية" للاستخدام العملي الخاص بالدفع بوجهات نظره وأفكاره الخاصة بالاشتراكية، فبشكل متكرر كان يتحدث عن الاشتراكية بمسميات فضفاضة كأن يقول "اشتراكيتنا" دون أن يحدد هويتها، أو أن يقول "الاشتراكية الديمقراطية-التعاونية". لقد أعلن بوضوح أنه لم يتحدث قط عن اشتراكية عربية، وبالنسبة له، فإن هذا التعبير ما هو سوى أمر روائي ومن نسيج عقول أصحاب الصحافة.[25]

في الميثاق يقول عبد الناصر إن الاشتراكية العلمية هي الصيغة المناسبة لمعرفة الطريق الصحيح الذي يقود إلى التقدم. وعلى النسق نفسه، فإن نفوذ العروبة والإسلام يبدو أكثر وضوحاً في المصطلح الخاص بالاشتراكية العلمية الذي يستخدمه عبد الناصر باستمرار لكي يحدد فكرته الخاصة بالاشتراكية. إن استخدام مصطلح الاشتراكية العلمية وفقاً لفكر عبد الناصر لا يعني بالضرورة المعنى نفسه الذي تشير إليه الأفكار الماركسية الخاصة باستخدام المصطلح، فلدى الماركسية يحتوي الاستخدام على الديالكتيكية والمادية التاريخية، وعلى الاعتراف بالصراع الطبقي. فحين يقول عبد الناصر إن الاشتراكية التي ينادي بها علمية، فهذا يعني بأنها قائمة على العلم وليس على الفوضى، ولكنها أيضاً ليست مادية، فهو لم يقل عنها يوماً إنها كانت اشتراكية مادية أو ماركسية، ولم يقل يوماً إنه يرفض الدين، ولكنه قال عوضاً عن ذلك -كما أشرنا- إن الإسلام هو أول نمط من الاشتراكية ظهر إلى الوجود.[26]

وبهذا يمكن القول بأن عبد الناصر اعتبر دمج الدين واستخدامه بهذه الطريقة أمراً أساسياً في فهمه للاشتراكية وخاصة في أسسها الفلسفية، وهذا بحد ذاته يعتبر واحداً من أهم الاختلافات التي توضح المواجهة الموجودة بين أفكاره وبين التفسير الماركسي للاشتراكية. فأول اختلاف عميق يمكن ملاحظته هو أن عبد الناصر لم ينبذ الدين في فكره، فهو كان معتقداً بالإسلام قولاً وفعلاً، في الوقت الذي كانت فيه الماركسية ترفض الأديان كافة وتعتبرها "أفيون الشعوب". وفي نفس الوقت فإن دمج متطلب الوحدة العربية ضمن مقولاته، بالإضافة إلى إشاراته المتكررة لبعض أطروحات نظرية المد العروبي، قربت فهمه الخاص لمصطلح "علمي" ليس إلى نظرية الاشتراكية العربية فقط، ولكن إلى الطرح البعثي الخاص بهذه القضية أيضاً؛ فالبعثيون يرون أن مصطلح "علمي" يتضمن وحدة العناصر الوطنية والاجتماعية وليس وحدة المادية والعالمية والأبعاد الطبقية كما تشير إلى ذلك الاشتراكية العلمية الماركسية.[27] ورغم أن أفكار عبد الناصر خلال الفترة التي سبقت نشر الميثاق كانت قد تأثرت بمبادئ الاشتراكية والأخلاق الإسلامية، فإنه ركز بشكل أكبر على أهمية العلوم البحتة والتكنولوجيا والممارسات الثورية. وبالنسبة لعبد الناصر فإن الإسلام عامل ذو علاقة بتشكيل نمط حياة الفرد، في الوقت الذي تكون فيه النواحي الاجتماعية والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية مسيَّرة بواسطة وسائل يتم التأثير والسيطرة عليها من قبل أقطار خارجية متقدمة اقتصادياً وتكنولوجياً. وبالنسبة لاهتماماته القصوى يمكن الإشارة إلى أن المهمة الأساسية للعرب كانت اللحاق بركب العلم عندما ظهر المحرك البخاري والكهرباء في أول الأمر، ولكن فاتهم ذلك لأنهم تجاهلوه.[28]

إن نفوذ الإسلام والشعارات العروبية الفضفاضة فيما يتعلق بالانسجام الطبيعي للعلاقات بين البشر انعكس أيضاً في الوسائل والأدوات التي كان يمكن بها إصلاح المجتمع المصري، وإنجاز التحول الاجتماعي، وتحقيق الوحدة بين الأقطار العربية. وربما كان عبد الناصر حالماً وطوباوياً بهذا الخصوص، فقد كان يعتقد كما يقول بأن المحبة هي الوسيلة التي

يمكن بها تحقيق ذلك، فالمجتمع الذي ينتمي إليه يمكن أن يُبنى على أساس من المحبة والتعاون والتضامن، فالمحبة كانت هي السبيل الذي تحقق من خلاله الاستقلال لهذه الأمة، وتقوية هذا الاستقلال، وبناء المجتمع المتقدم، والمحبة والتسامح كانا دائماً الطريق إلى الوحدة، والوسيلة لتحقيق الحرية والمساواة، وتكافؤ الفرص تمر جميعها عبر المحبة.[29]

في العديد من خطبه ذكر عبد الناصر أن تحقيق التغير الاجتماعي مرتبط إلى حد كبير بالشعور الأخلاقي وبتغيير تفكير الجماهير. لذلك فإنه ليس من باب الصدفة أن ظهرت خلال عهد عبد الناصر، ثم بشكل خاص بعد وفاته، العديد من المحاولات لأسلمة الميثاق وإضفاء الصبغة العروبية الخالصة عليه، بالإضافة إلى محاولة فعل الشيء نفسه بالنسبة لكافة أفكار عبد الناصر، ومحاولة إثبات أنها جميعاً كانت تتماشى بشكل كامل مع كل من الأخلاق الإسلامية والعقيدة الأساسية للإسلام والفرضيات والمسلَّمات الأساسية للمد القومي العروبي والاشتراكية؛ فخلال فترة حكم عبد الناصر وعدد من السنوات اللاحقة بعد وفاته، ظهر في مصر كم كبير من الكتابات والدراسات التي علق كتابها على النقاط الأساسية الواردة في الميثاق مقارنين إياها بمبادئ وردت في الفكر الإسلامي. ونشرت الصحف والمجلات المصرية الكبرى عناوين بارزة ومقالات عدة في ذلك الوقت تصب في السياق نفسه، فقد نشرت الدورية الرسمية للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في القاهرة إلى جانب غيرها من وسائل الإعلام المكتوبة مقالات تشير إلى أن ما ورد في الميثاق من مبادئ ما هو إلا صدى حقيقي لتعاليم الإسلام، وهي التعبير الصحيح للاشتراكية وأسسها الإسلامية، فالاشتراكية في أصولها تنطلق من عمق الدين الإسلامي الحنيف، والإسلام أوجد مجتمعاً اشتراكياً.[30] وفي مجلة **الأزهر** التي كان يرأس تحريرها آنذاك أحمد حسن الزيات نشرت افتتاحية له تقول: إن الميثاق في نصوصه مستمد أساساً مما ورد في آيات القرآن الكريم، ولم يقم بذلك أحد قبل الزعيم، أي عبد الناصر، لا في الماضي ولا في الحاضر، سواء كان ذلك في الغرب أو الشرق. وبالإضافة إلى ذلك تم نشر مؤلف مصطفى السباعي **اشتراكية الإسلام** في الفترة نفسها، وطبعت منه أعداد كبيرة بالمقاييس العربية والمصرية حيث بلغ عدد نسخ الطبعة الأولى 120 ألف نسخة.[31]

ومن جانب آخر، فإن الإسلام بالنسبة لعبد الناصر جزء من البنية الأساسية للمجتمع الحديث الذي يتصف بشكل رئيسي بنظام اشتراكي للتوزيع، في الوقت الذي تتكون فيه صورته الجانبية من عدد كبير من العناصر الأخرى التي تعتبر مسايرة ومكملة بنفس القدر للمستوى الثيولوجي.[32]

وفي بعض أطروحات عبد الناصر يأتي العلم لكي يشكل عاملاً أساسياً وقوة محركة جوهرية للتطور التاريخي، فالمعرفة هي القوة المحركة في الزمن القادم، وهي في الواقع الحرية الحقيقية. وفي الوقت الذي كان فيه مؤيدو الاشتراكية الإسلامية يكافحون من أجل جعل المجتمع الحديث يتبنى أكبر قدر ممكن من الأفكار التقليدية الواردة في التراث الإسلامي، فإن عبد الناصر استخدم الإسلام كصيغة للتعبير عن المتطلبات والحاجات الخاصة بالمجتمع المعاصر. ويبدو أنه من الضروري أيضاً أن نشير إلى النظرية العالمية الثالثة، والتي بدت في ذلك الوقت قريبة جداً من فكرة الاشتراكية والإسلام ومرتبطة بها. إن طرح عبد الناصر كان مؤيداً دائماً للتفسيرات الشاملة الأوسع للأفكار التي وردت في الفكر الإسلامي، ولم يكن ميالاً قط إلى الأخذ بالتفسيرات الضيقة التي كان يعتقد أن من شأنها الحد من الاستفادة الحقيقية من ذلك الفكر؛ ففي عام 1954 مثلاً عبّر عن دهشته الشديدة من فكرة أنه من الممكن أن تقوم حكومة دينية خالصة في أي بلد معاصر، وأوضح أنه من الطبيعي أن يمتدح التراث الفكري الإسلامي، وأن يتم تبنيه جزئياً لأن بعض المبادئ التي وردت فيه جيدة، ولكن لا يمكن أن يتم تبني تلك الأفكار بشكل شامل؛ لأن بعضاً منها لا يواكب طبيعة العصر الحديث الذي يتميز بأحوال معاصرة تحتاج إلى طروحات ومقولات وأفكار جديدة تتعامل معها.[33]

ولكن بغض النظر عن كون عبد الناصر قد قبل بالعديد من أفكار الاشتراكية العلمية، فإنه رفض المادية الديالكتيكية والفلسفية، واحتفظ لنفسه بوجهة نظر عامة غاية في البساطة للفلسفة المادية. ووفقاً لأفكاره، فإن اشتراكية دون دين لا تتيح حيزاً كافياً للقيم الروحانية أو للعوامل الروحية من ثقافة الإنسان وحياته لكي تؤدي دورها الحتمي

في مسيرة المجتمع، وقام بالتركيز بإصرار على أن الإسلام له دور محدد لابد من أن يلعبه، ويتم من خلاله تشكيل الخصائص الأخلاقية للفرد، والعلاقات بين الأفراد في المجتمع.[34]

لقد تمكن عبد الناصر برجوعه إلى العروبة و الإسلام كعوامل لتحفيز الجماهير من تأسيس اتصال قوي مع جزء عظيم من جماهير مصر والعالم العربي، فقد استخدم الإسلام كوسيلة فعالة للاتصال بالجماهير، ووفرت التعابير والمصطلحات المأخوذة من الإسلام سهولة ملحوظة لعبد الناصر لكي يوصل أفكاره السياسية الأساسية إليها. فبالنسبة للجماهير العربية كافة التي تأثرت بفكر عبد الناصر بدا العديد من أقواله المتعلقة بالوطنية والمد القومي العروبي والاشتراكية، وصياغته ذات الطابع الخاص على أنها أكثر أخلاقية وتنظيرية من كونها سياسية.[35] وفي هذا السياق يلاحظ وجود ابتعاد لفكر عبد الناصر عن التطبيق العملي للاشتراكية السوفيتية وفقاً لمقولات لينين فيما يتعلق بدور الدين؛ فلينين حذر بشدة من الخطر الكامن في التوجه الإيجابي نحو الدين لاستخدامه في استمالة الجماهير. ومعروف عن لينين قوله إن النظر إلى الاشتراكية على أنها دين يعتبر بالنسبة للبعض صيغة من صيغ الانتقال من الدين إلى الاشتراكية، وبالنسبة للبعض الآخر هي صيغة من صيغ الانتقال من الاشتراكية إلى الدين، بمعنى التخلي عن الاشتراكية في صالح الدين.[36]

إن الأمة، عوضاً عن الطبقة، استمرت في كونها المبدأ الأساسي والمسلّمة اللازمة للانتقال الفكري بالنسبة لعبد الناصر، ونقصد بذلك أن أحوال المجتمع المصري استمرت في الانتعاش استناداً إلى الاعتراف بالقوانين العامة المجردة، وكأن نوع الطبقة تم جلبه من الخارج عوضاً عن أن ينبعث من التناقضات الموضوعية للمجتمع المصري، أي كنتيجة بدت وكأنها أدمجت بطريقة قسرية في بيئة غير بيئتها الطبيعية في بنية أفكاره المتعلقة بالمجتمع والنمو الاجتماعي. وفي عدد من الجوانب أبدى عبد الناصر ميلاً واضحاً للنظر إلى الاشتراكية على أنها نتيجة للتفاعلات الطبيعية والتاريخية، ولكن في نفس الوقت ظل محتفظاً في فكره ببعض الجوانب الأساسية للفلسفة المثالية للتاريخ واستمر انتقاده

للرأسمالية مندمجاً بصبغة أخلاقية. ودون شك، فإن أسباب عدم الاتساق الملاحظ في الميثاق وفي آراء عبد الناصر المصرح بها في مناسبات أخرى تعود إلى رأيه الإيجابي تجاه الإسلام وبعض المبادئ الأساسية للأيديولوجيا العروبية، ويتضح ذلك من مقولته اللاتاريخية التي لا تعتمد على المادية التاريخية والديالكتيك في تفسير الأحداث والظاهرة الاجتماعية، ورفضه للديالكتيك ذاته جملة وتفصيلاً، وتفسير أحوال المجتمع المصري على أسس خاصة به.[37] وبالإضافة إلى ذلك، فإن عبد الناصر في أثناء فترة حكمه، وقع في مطبات صعبة بالنسبة لخلق مؤسسة سياسية ذات كفاءة وفعالة ترتبط بقوة بعدم القدرة على الفصل بين الجانب التنظيري للمقولات المطروحة وبين الجانب العملي البراجماتي لتطبيق تلك المقولات، خاصة في إطار محاولة الدمج بين أطر فكرية وفلسفية لا رابط بينها، هي في بعض الحالات بمنزلة النقيض بعضها لبعض كمحاولة المواءمة بين الدين والاشتراكية أو الدين والمد القومي العروبي.[38]

ومن الجدير بالملاحظة أن تتبع الفكر الناصري منذ أن بدأ نجم عبد الناصر بالسطوع بعد وضع محمد نجيب تحت الإقامة الجبرية، يفضي إلى حقيقة واضحة هي أن وجهة نظر عبد الناصر تجاه الإسلام وقعت تحت نفوذ الفرص والأوضاع الوقتية السائدة والظروف التي اضطرته إلى إلقاء خطبه العامة، أو أن يقوم بطريقة ما بصياغة وتبرير الموقف الذي يكون فيه، فعندما كان يقوم بالتحدث أمام قادة أو ممثلي ثقافة عربية تقليدية كشيوخ الخليج الذين تسود أوطانهم ثقافة إسلامية متأصلة ويأخذ فيها الإسلام دوراً مهماً في المجتمع والسياسة فإن أفكاره تكون مختلفة تماماً عن تلك التي تطرح في موقف مشابه ولكن يحضره زعماء وسفراء وممثلون من الدول التي كانت تعرف بالاشتراكية في أوروبا الشرقية والعالم النامي. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لا يمكن تجاوز حقيقة أن عبد الناصر حاول بشتى الوسائل المحافظة على لمعان أفكاره التي يطرحها، وأن جوهرها باقٍ ومستمر، وهي الإطار المناسب لنمو مصر والعالم العربي، فكان بين الفترة والأخرى يعود إلى إحياء المبادئ أو الفرضيات التي فقدت بريقها وتأثيرها لدى الجماهير في نظام أفكاره أو التي تم إزاحتها لكي تأخذ مكاناً قصياً بالنسبة لإثارة روح الثورة لدى الجماهير.[39]

إن العديد من المبادئ المختلفة التي وردت في الميثاق أو تكررت في مناقشاته السياسية، والتي تعكس فئات اجتماعية مختلفة جعلت عبد الناصر يفضل إيراد تفسيرات غامضة أو على الأقل حيادية لها، ودون شك فقد كان لذلك أسباب مقصودة كان يرمي إليها. وكان يمكن معرفة تلك الأسباب في تعدد القوى السياسية والاجتماعية التي قام بإيراد أو تضمين مصالحها في مقولاته وتفسيراته المتعلقة بدور مصر في المنطقة العربية، والصيغ والوسائل الخاصة بالثورة وحتمية التحول الاجتماعي والسياسي في مصر وسائر أقطار العالم العربي. وعلى أية حال، فإن الطبيعة الانتقائية والمتعددة لأفكاره لم تأتِ بمحض الصدفة أو نتيجة للطبيعة اللانظامية التي تجمع بها أفكاره من مصادر عدة، بل على العكس من ذلك كان لها أساسها الموضوعي في المجتمع المصري الذي وصل فيه التمايز الاجتماعي والتشكل الطبقي إلى مراحل متقدمة نسبياً. وهي كذلك عكست التفاعلات الاجتماعية المعقدة التي كانت تتقدم بطريقة متسارعة في المجتمع المصري والأقطار العربية المجاورة.[40]

ولكن بالرغم من عدم الاتساق الأيديولوجي والسياسي فإن الوطنية الثورية في مصر، كما طرحت من قبل عبد الناصر، أصبحت أهم نظام تقدمي ضمن إطار العمل السائد في الأقطار العربية والإفريقية إلى درجة أن مستواها كان آخذاً في التزايد. وكما أشرنا فإن المقولات الأساسية لنظرة عبد الناصر العالمية كانت الإيمان العظيم بالقوى العاملة، والعلم والتقدم الثوري لمسيرة المجتمع. وأوضحت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي سادت خلال الستينيات بأن المتطلبات الضرورية للتغير النوعي المستمر قد توافرت في الوطنية الثورية المصرية، التي ستعمل على تقريب مصر من السياسة والأيديولوجيا الخاصة بالاشتراكية العلمية.[41] إن تضمين بعض مبادئ الأيديولوجيا العروبية والاشتراكية والتراث الإسلامي في المناقشات السياسية جعلت من الصعوبة بمكان على الباحثين القيام بتقييم دقيق لما تحقق على صعيد التنمية الاجتماعية والاقتصادية التي أنجزت خلال حياة عبد الناصر، فالواقع كان يشير في أغلب الأوقات إلى أن ما تحقق

انعكس عن طريق تطبيق اجتماعي ثوري كان يسير بخطى أسرع من التعبيرات النظرية والتعميمات التي كانت تطلق.

ورغم أن العدوان الإسرائيلي عام 1967 ساعد على تثبيت الأوضاع الراسخة للأنظمة السياسية في مصر وسورية، ولم يؤد إلى الإسقاط المتوقع لتلك النظم، فإنه كان على حملة الفكر العروبي والوطني الثوري في تلك الأقطار مواجهة حالة سياسية داخلية أقل ما يمكن وصفها به هو أنها كانت معقدة وصعبة. وظهرت وجهات نظر تشكك في إمكانية استمرار حركة التحرير الثورية العربية، هذا بالإضافة إلى ظهور أمثلة على عدم إدراك متجسد لفهم حقيقة ما وقع. واستُخدمت الهزيمة العسكرية ذريعة للانتقاص من سياسات عبد الناصر في مصر وإضعاف نفوذه في الأقطار العربية الأخرى. وكان بالإمكان أيضاً سماع أصوات تجادل بأنه كان من الضروري إجبار جيل الثورة على تسليم موقعه القيادي إلى العناصر الجديدة. واستغلت البرجوازية المصرية الحدث لكي تشن هجمات حادة على توجهات مصر غير الرأسمالية.[42] وفي بداية عام 1968، تقدم نائب رئيس الجمهورية آنذاك زكريا محي الدين ببرنامج نادى فيه بالإبطاء في عملية التصنيع، وتسليم وسائل الإنتاج الأساسية إلى القطاع الخاص مرة أخرى، وتخفيض الضرائب على المشروعات الخاصة، وتطبيق زيادات غير مباشرة في الضرائب المفروضة على الفئات العاملة. ولكن عبد الناصر أصر على أن العملية الثورية يجب أن تستمر وأن تكثف، وأن النظريات التقدمية، وخاصة الاشتراكية العلمية، يجب أن تؤخذ كأساس لتنمية مصر. ورغم أنه رفض المبدأين الأساسين للماركسية اللذين يشكلان الحد الفاصل بين ما هو ماركسي وما هو غير ماركسي، وهما الاشتراكية العلمية وغير العلمية، بمعنى الاعتراف بدور الطبقة العاملة وديكتاتورية البروليتاريا والمادية الفلسفية، فإنه لم يتردد في القول بأنه إذا كان سلم الماركسية يتكون من درجات مجموعها عشرون درجة فإنه هو شخصياً يقف على الدرجة الثامنة عشر ولا يفصله عن بلوغ الماركسية سوى درجتين.[43]

وشكل برنامج 31 مارس 1968 مرحلة أخرى مهمة في تطور الوطنية الثورية المصرية إلى درجة أنه تم اعتباره نصراً عظيماً لقوى اليسار في مصر. كان مطلب عبد الناصر لهذا

البرنامج هو التحويل المستمر لمؤسسات الدولة نحو الديمقراطية والإنشاء السريع للحزب السياسي الطليعي الذي يقود. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يواجه تنفيذ البرنامج بأقوى معارضة في أوساط البرجوازية وبعض الدوائر في أوساط الجيش. ولو حدث ونفذ إيفاء متسق للمتطلبات الأساسية لذلك البرنامج لكان من الممكن أن يتم تحقيق تغيير ثوري نوعي في النظام المصري برمته، ولكن وبالتحديد، فإن بناء الحزب السياسي الطليعي والإصلاح الجذري للنظام السياسي ومؤسسات الدولة هي الأمور التي تدل بالنسبة لنا على أن هناك تغيراً طفيفاً فقط طرأ على وجهات عبد الناصر في أعقاب أحداث يونيو 1967. [44] لقد كان عبد الناصر مدركاً أن تأسيس الحزب السياسي الطليعي كان سيشكل مرحلة نوعية جديدة في تطور الثورة المصرية، ومن المحتمل أن يكون ميله باتجاه منهج تطوري تمت تقويته بشدة بواسطة المحاولات السابقة غير الناجحة للتوحد مع الدول العربية المجاورة، والانتقادات التي أشار من خلالها معارضوه إلى عدم واقعية تلك السياسة. وعليه، فإنه رفض تنفيذ جميع الإجراءات الحديثة المقترحة، بما في ذلك تلك التي ثبت أنها حتمية ولا مفر منها.[45]

إن عدداً كبيراً من المسؤولين الرسميين في النظام كانوا قد تقلدوا مناصبهم منذ الأيام الأولى التي شهد فيها المد القومي العروبي انتشاره، وكانت تلك المجموعة، أو لنقل جلها، معبئين بالأحكام العروبية المسبقة ومرتبطين بشكل وثيق بالبرجوازية. وأيضاً فإنه لم يتم حسم الأمر بالنسبة لاختيار من يسمون أعضاء في الاتحاد الاشتراكي العربي نتيجة للطلبات المتزايدة المقدمة بهذا الخصوص، فقد كانت ممارسة قبول أعضاء جدد شيئاً قريباً من مقولة العضوية الجماعية بغض النظر عن حقيقة أن القبول في عضوية الاتحاد الاشتراكي العربي كان عاكساً لمبدأ العضوية الفردية الانتقائية، والاختيار الحريص لأعضاء الهيئات التمثيلية، فالأبواب لم تكن مفتوحة على مصراعيها أمام الجميع.[46] وفي نفس الوقت، فإن على المرء ألا يبالغ في التمسك بالنص الخاص بمشاركة العمال والفلاحين في المنظمات والهيئات النيابية، الذي حدد نصيبهم بخمسين في المئة. إن الفهم الأشمل لفئة العمال والفلاحين، ومقولة البرجوازية الوطنية على أنها طبقة غير مستغلة،

مكنت أعضاء من البرجوازية الصغيرة من تأمين حصول سهل لأنفسهم على مناصب قيادية في الاتحاد الاشتراكي العربي ومؤسسات الدولة، وأن يتسلقوا بسهولة إلى أعلى مراتب السلطة. وعليه، فإن الباب إلى النشاط السياسي كان مفتوحاً أمام تلك الفئات من المجتمع المصري التي رغبت في عدم إعاقة سياسات حكومة عبد الناصر الاقتصادية والسياسية. إن قراءة أدبيات السياسة الداخلية المصرية لتلك الفترة تشير بوضوح إلى عدم صعوبة وصول العديد من المتسلقين والانتهازيين إلى المناصب المهمة في هرم الدولة والمجتمع. ومن أوجه عدة، فإن الأخطاء نفسها كانت تتكرر وتبقى مدة قصيرة لكي تنتقد مرة أخرى، وخاصة بعد أن انهارت الوحدة مع سورية عام 1961. [47]

النظام الناصري والإخوان المسلمون والأزهر

من تتبع علاقة جمال عبد الناصر بالإخوان المسلمين يلاحظ أنه في بداية الأمر، وقبل أن يصل إلى السلطة كان معجباً بهم، ثم أصبح ساعياً للقضاء عليهم بعد ذلك. ومن متابعة مسيرته السياسية يلاحظ أنه كان ثورياً راديكالياً عروبي التوجه، طراز وطنيته وحسه القومي العروبي مختلف تماماً ولا يتساير مع ما كان يطرحه زعماء عرب آخرون. لقد كان عبد الناصر جميع تلك الأشياء، ولكنه هو ذاته كان مسلماً أيضاً، ومؤمناً حقيقياً بالقدْر الذي يستطيع الإنسان وصفه به استناداً لسيرة حياته، فقد كان محافظاً على أداء الصلاة بشكل منتظم، ولم يكن مستعداً بأي حال من الأحوال للسماح لمعارضيه باحتكار مؤسسات الإسلام ومفرداته ضد مصالحه.[48] وفي عام 1954، عندما أصبح جمال عبد الناصر في صراع مع الإخوان المسلمين، لم يكتف باتخاذ إجراءات للسيطرة على الخطب في المساجد فقط عبر وزارة الأوقاف التي كانت تسيطر على رواتب شيوخ المساجد، بل وجه أيضاً خبير دعايته السياسية أنور السادات لكتابة ونشر سلسلة من المقالات في جريدة الجمهورية التي كانت قد أنشئت حديثاً توضح الإسلام الحقيقي. وقامت مؤسسة الأزهر بوصف الإخوان المسلمين بأنهم منحرفون بعد أن وجه عبد الناصر بذلك، وبالفعل فقد استجاب الأزهر ولكن عبد الناصر لم يقنع بذلك، فقد رأى أن الأزهر مؤسسة تعليمية

يلقى أساتذتها تقليدياً احتراماً شديداً، وكأداة محتملة ليس فقط للمساهمة في تحقيق الأمن الداخلي ولكن في إيجاد سياسة خارجية ثورية أيضاً.[49] وبعد زيارته للمملكة العربية السعودية عام 1953 لتقديم تعازيه في وفاة الملك عبدالعزيز آل سعود، أطلق عبد الناصر نظريته الخاصة بوجود دور خاص لمصر في شؤون العالم قائم على حقيقة أنها كانت نقطة التقاء لدوائر ثلاث هي العرب والأفارقة والمسلمين. وقد تضمن ذلك الطرح حول الدور المصري الجديد شيئاً من عناصر نظرية جمال الدين الأفغاني حول العالمية السياسية للإسلام (الجامعة الإسلامية). لقد أوضح عبد الناصر أفكاره تلك فيما أورده من تنظير لها في كراسته المشهورة **فلسفة الثورة**.[50]

كان ملك السعودية الجديد سعود بن عبدالعزيز متقبلاً لأفكار عبد الناصر تلك، وفي أغسطس 1954، وأثناء فترة الحج، عقد مؤتمر لقادة العالم الإسلامي تمخض عنه في نوفمبر تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي. ولكن سرعان ما تلاشى أي دور فعال لتلك المنظمة في شؤون دول العالم الإسلامي التي انضمت إليها، فقد دفعت الأحداث الدرامية الجسام المتلاحقة بعبد الناصر إلى طريق المواجهة ضد مصالح الغرب الإمبريالية وإلى التعاون مع الاتحاد السوفيتي. والنقطة الأخيرة ولدت حذر العديد من قادة الدول المحافظة في العالمين العربي والإسلامي، وأوضحت عدم استعدادهم للحاق به على نفس الطريق. ولكن ذلك جعل من الضروري أكثر لعبد الناصر استخدام أفكار إسلامية في دعايته وممارساته السياسية، وأكثر تعبئة لمشاعر العاطفة لدى الجماهير في الجانب الخاص به من الخطاب السياسي.[51] وعليه، فإنه في خطبة الجمعة التي ألقاها أنور السادات في الأزهر عام 1959 قال إن لدى المسلمين ثورة عظيمة أعلنت قبل 14 قرناً خلت لكي تعيد إلى البشرية كرامتها الإنسانية، وأن تعطي الإنسان حقه الكامل. لقد أعلن محمد ﷺ ثورته لكي يحطم الطغيان والاستبداد ولكي يحقق مبادئ الله العليا، وبالتحديد الأمن والكرامة. إن هذه العظمة للثورة تحتوي على أبعاد عدة هي ثورة علمية، وثورة اجتماعية يصبح معها جميع البشر متساوين أمام الله، وثورة روحية في العلاقة المباشرة بين الله والإنسان. وفي عالم يسوده الصراع، فإن جوابنا يجب أن يكون العودة إلى ثورتنا الإسلامية التي أعلنها الرسول عام

622 للميلاد، لكي تلهمنا عن طريق مضمونها العلمي والأخلاقي والروحي. وفي عام 1962 رسمت كراسة دعائية رسمية أصدرها نظام عبد الناصر خطاً فاصلاً بين الإسلام الصحيح، دين العدل والمساواة، وبين الإسلام المنحرف الذي يتصف أصحابه بالفساد والرجعية والاستغلال والاستبداد.[52]

وفعلياً كانت حكومة جمال عبد الناصر تضغط بدءاً بعام 1954 لإجراء إصلاحات جذرية في الخطط الدراسية التي كان يقدمها الأزهر لطلابه لجعلها أكثر استجابة لحاجات المجتمع المصري العصرية، وأثمر ذلك الضغط عام 1961 عن ظهور إصلاح فرضته الحكومة مباشرة عن طريق سن قانون بذلك. كان الهدف المعلن هو نقل الأزهر من واقعه إلى واقع جديد يقترب من روح العصر، في الوقت الذي يبقى فيه محتفظاً بخصائصه وقيمه الخاصة بالمحافظة على العقيدة وحماية التراث الإسلامي. وأشارت الدعاية الرسمية المصاحبة لذلك بأن الأزهر بعد إصلاحه سيصبح مؤسسة تعليم عالٍ حديثة ومتطورة، لأن الإسلام في معناه الصحيح لا يفرق بين المعرفة الدينية والدنيوية. إنه دين اجتماعي ينظم أداء الإنسان في الحياة الدنيا، وكل إنسان مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا في الوقت نفسه؛ لذلك فإنه في المستقبل سيتم تدريب "العلماء" على التخصصات والتقنيات الحديثة، كما سيتم تدريبهم على العلوم التقليدية لكي يصبحوا غير معزولين عن بقية إخوانهم من المواطنين. وبالإضافة إلى الكليات الأصلية وهي: الشريعة، وأصول الدين، واللغة العربية، جرت محاولات لإنشاء أربع كليات حديثة؛ هي الاقتصاد والإدارة العامة، والصناعة والهندسة، والزراعة، والطب. وكان من المقرر أيضاً إنشاء أكاديمية للبحوث الإسلامية وقسم للتعليم الإسلامي والدعوة، وكلاهما موجه بشكل خاص إلى العالم الإسلامي خارج حدود مصر. كانت خطة الإصلاح تقضي بجعل كل ذلك مستقلاً عن نظام التعليم الجامعي الحكومي ووزارة التعليم، ووضعه عوضاً عن ذلك تحت إمرة رئيس الجمهورية مباشرة.[53]

لقد بدا الأمر وكأنه لا توجد صعوبة في العثور على مجموعة من شيوخ الدين الأزهريين الراغبين في تطبيق الإصلاحات وبقبول رغبة الحكومة في تحديد مهمتهم

الجديدة، فعلى سبيل المثال كتب أحدهم في المجلة الرسمية للجامعة واصفاً إعادة التنظيم على أنه أحد الأعمال العظيمة للثورة التي سيكون لها تأثير عظيم على المجتمع وعلى الأقطار العربية والإسلامية الأخرى. وكتب آخر قائلاً بأن الأزهر قام بالترحيب بالثورة لأن الثورة ذاتها كفكرة من طبيعته وأن الاشتراكية جزء من روحه، وأن الأزهر قبل بالوضع الاشتراكي العربي الجديد؛ لأن رسالة محمد ﷺ لايمكن لها أن تنفي الاشتراكية العادلة لكونها هي التي أعطت للفقير حقه في مال الغني. وقد رحب بعض الأزهريين بالميثاق الوطني الذي نشره عبد الناصر عام 1962 بطريقة مبالغ فيها بدت وكأنها مديح لا مبرر له، واصفين إياه بأنه يحتوي على كلمات ربانية لم يقلها أحد لا من قبل عبد الناصر ولا من بعده، سواء كان ذلك في المشرق أو المغرب، فهو بذلك استعاد قبس الإسلام من عمر بن الخطاب في المدينة، ومن معاوية بن أبي سفيان في دمشق، ومن هارون الرشيد في بغداد، وركزه في جمهورية جمال عبد الناصر في القاهرة.[54] والواقع أنه لا يستطيع أحد أن ينفي أهمية الميثاق الوطني في تلك المرحلة كوثيقة تضمنت فكر جمال عبد الناصر ورؤيته وفلسفته تجاه الطرق والوسائل التي كان من الممكن بها تحقيق التنمية في مصر؛ فالميثاق أعطى أوضاعاً متساوية لجميع الأديان التي يعتنقها أفراد المجتمع المصري، ولكنه في الوقت نفسه اعتبر الإسلام بمنزلة المحتوى الحقيقي للمد القومي العروبي.[55]

لقد كتب رئيس جامعة الأزهر آنذاك بنفسه العديد من المقالات في نفس السياق إلى درجة أنه هنأ الحكومة على سعيها الهادف لجعل الأزهر الذي كان يحتفل في تلك الفترة بألفيته الأولى، معقلاً "لدين القومية"، التي يبدو أنه فهمها ظاهرياً على أنها أمر مطابق للإسلام. ومن سياق تحليل مواقف مبالغ فيها من هذا القبيل والبحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراءها، يستخلص المرء بأن شيوخ الأزهر كانوا يأملون بسذاجة، عبر التحالف مع جمال عبد الناصر، في إمكانية استعادة الوضع الذي كان أسلافهم يتمتعون به في مجالس الدولة، إلى أن جاءت فترة حكم محمد علي باشا لمصر. وبالتأكيد، فإنهم رأوا اشتراكية عبد الناصر العربية، بما فيها من حس إسلامي، أمراً مفضلاً على الشيوعية السوفيتية، وربما كانوا أقنعوا أنفسهم بالفعل بأن سمعة جمال عبد الناصر والكاريزما التي

تتصف بها شخصيته القوية من شأنها أن تشكل أداة فعالة لإحداث صحوة إسلامية عالمية. ولكن في هذا السياق من الصعب على المرء أن يقاوم فكرة أن ما كانوا يقومون بـه ببـساطة هو ضرب من التملق لرجل قوي يمسك بكافة خيوط اللعبة السياسية المصرية بين يديه.[56]

وكثرت في تلك الفترة الرسائل الصحفية المفتوحة التي يوجهها الأزهريون إلى جمـال عبد الناصر ويشبهونه فيها بالمهدي المنتظر، وأنه القائد الذي أرسـله الله لكـي يقـضي عـلى الفساد والظلم، وأنه مع وصول عبد الناصر إلى الحكم فإن العهد الرابع للإسلام قـد بـدأ، وفيه سيمتد نور ميثاقه العادل والمتوازن والهادي لكي يصل إلى كل شـخص وكـل أرض، كما حصل أن انتشرت كلمة الله، ويعود السبب في ذلك إلى أنه في الميثاق توجد الحقيقة التي أودعها الله في شرعه والبرنامج الذي حظي به من جميع خلقه. ولـيس مـن الواقـع في شيء الافتراض بأن جمال عبد الناصر كان قد أخذ مثل تلك الأقوال والكتابات على محمل الجد، ولكنه بالتأكيد وجدها مفيـدة لاسـتخدامها والاسـتفادة منهـا في رسـم صـورة إسـلامية لشخصه ونظامه. وفي هذا السياق فإنه في صراعه مع القادة البعثيـين في سـورية والعـراق، على قيادة فكرة القومية العربية خلال الستينيات، لم يكن قد ابتعد كثيراً عن تحذير الجماهـير المسلمة بعدم السير وراء ما يقوله "ميشيل عفلق المسيحي"، وذلك في إشـارة واضـحة إلى الرغبة في الانتقاص من الجذور التي قام عليها حزب البعـث بأنهـا لم تكـن إسـلامية، لأن ميشيل عفلق هو مؤسس حزب البعث العربي الاشتراكي.[57]

ورغم أن جمال عبد الناصر كان لايزال صغير السن نـسبياً عنـدما تـوفي عـام 1970، فكان يبلغ الثانية والخمسين من عمره فقط، فإن شخصيته الكاريزمية وصـعوده الـسياسي كان قد تعرض للاهتزاز الأخلاقي الشديد، ويمكن القول مجازاً بأن عبد الناصر كـان قـد مات قبل وفاته بثلاث سنوات، ففي صبيحة الخامس من يونيو 1967 تـم تـدمير القـوات الجوية المصرية وهي قابعة على الأرض من قبل إسرائيل، محدثة بذلك كارثة حقيقيـة لمـصر ونظام جمال عبد الناصر والعالم العربي بأجمعه. إن من الصعب جداً القول بعدم كارثية تأثير الهزيمة العربية في حرب الأيام الستة على معنويات ونفسية العالم العربي. فالهزيمة كـشفت بشكل واضح ودون مبالغة أن أمة أخذت في إقناع نفسها بأنها عظيمـة عـبر عـشرين سـنة

تقريباً من خلال خطابة وطنية وعروبية متصاعدة، وجدت نفسها فجأة مجبرة على مواجهة الحقيقة عن طريق تلقيها صدمة قاسية. فخلال ستة أيام فقط تم تدمير ثلاثة جيوش لدول عربية كانت تزعم بأنها على وشك تحرير فلسطين من يد الصهاينة. لقد تمزقت تلك الجيوش الثلاثة إرباً إرباً، أو على الأقل في حالة سورية فإن الجيش السوري انسحب دون قتال إلى مواقع جديدة في داخل العمق السوري، مخلِّفاً وراءه أرضاً شاسعة لكي تحتلها الجيوش الإسرائيلية. لقد وجدت ثلاث دول عربية مجاورة لإسرائيل هي مصر والأردن وسورية بأن جيوشها قد تعرضت لهزيمة مذلة، وأن مساحة واسعة من أراضيها باتت محتلة من قبل إسرائيل.[58]

إن الأيديولوجيا العروبية بالصيغة التي طرحها جمال عبد الناصر وحزب البعث العربي الاشتراكي في سورية والعراق – مع وجود فوارق عدة بين الطرحين الناصري والبعثي – عانت من كارثة حقيقية لم تتمكن بعدها من استعادة عافيتها إلى هذه اللحظة. وأكثر الفئات العربية التي تلقت الصدمة ولازالت تعاني كافة تداعياتها إلى الآن هي النخبة المتعلمة. إن الأيديولوجية العروبية لم يتم الابتعاد عنها دفعة واحدة، ففي ذلك الوقت كانت الفكرة مترسخة جداً في أذهان المواطنين العرب في كل مكان. والواقع أن الاقتناع الذي كان سائداً بشكل خاص بالوجود الفعلي لأمة عربية واحدة لها مصير مشترك واحد هو الذي جعل الشعور بالكارثة أكثر عمقاً حتى في خارج الأقطار التي تلقت الهزيمة الفعلية في الحرب. ولكن حتى في أوساط العرب الملتزمين التزاماً قوياً بالفكر القومي العروبي ساد شعور وربما اعتقاد راسخ، بأن تلك الأيديولوجية وحدها ليست كافية لتحقيق الآمال والطموحات العربية في الاستقلال والتنمية والوحدة والانتصار على إسرائيل. وفي هذا السياق طُرحت فكرتان كبدائل، أو أكثر شيوعاً، كامتداد للأفكار القومية العروبية، ويمكن لهما إعطاؤها معنى أكثر عمقاً، وجعلها أكثر قوة وأكثر أهلية للدفاع عنها، وهما الدين والثورة.[59]

إن الكل يعلم أن ما تمت تسميته بثورات في العالم العربي هو في الواقع انقلابات عسكرية معزولة تقريباً عن البنية الاجتماعية في الأقطار التي حدثت فيها. إن الاستثناءات

الحقيقية من ذلك هو ما حدث في الجزائر واليمن الجنوبي السابق، فهذان القطران كانا الوحيدين اللذين كان عليهما القتال الفعلي من أجل الحصول على الاستقلال ضد فرنسا وبريطانيا، وكلاهما مر بتجارب واضحة من عمليات التغير الاجتماعي في سياق تلك العملية. وكانت حالة اليمن الجنوبي بالتحديد مميزة؛ لأن النصر كان قد تحقق أخيراً بعد ستة أشهر من الحرب العربية–الإسرائيلية، ولأن المنتصرين لم يكونوا أصحاب الحركة الناصرية المتمركزة في المدن والتي كان لديها جميع وسائل الظهور، ولكنهم كانوا أصحاب الحركة الماركسية المغمورة التي كانت ناشطة وتقاتل في أوساط الجماهير الريفية في الأراضي الداخلية.[60] إن القيم التي خرج بها البعض هي أن العالم العربي في حاجة إلى ثورة حقيقية، وليس إلى استعراضات عسكرية براقة، وأن تلك الثورة يمكن أن تقاد من قبل أناس لديهم مبادئ ثورية واضحة، وراغبين في التعلم في مدرسة حرب العصابات القاسية ضد قوات متفوقة على إمكانياتهم وقدراتهم بدرجات عظيمة. لقد كان من الممكن تحرير فلسطين ليس بواسطة الجيش المصري الذي انطلق عبر سيناء، ولكن عن طريق الكفاح الثوري للفلسطينيين الذين بإمكانهم قيادة الجماهير العربية ليس في مواجهة إسرائيل فقط ولكن في مواجهة الأنظمة العربية الفاسدة، وربما ساد الاعتقاد بأن الأمر الأخير سابق على الأمر الأول.[61]

وبشكل متساوٍ، فإن الكل يعلم أيضاً أنه عندما يتحدث العديد من النظم العربية عن الإسلام إنما تفعل ذلك ليس انطلاقاً من إيمان حقيقي ولكن كوسيلة لاستغلال إيمان الجماهير. وفي نظر العديدين كانت هزيمة عام 1967 عقاباً عادلاً للنظم الحاكمة وللأمة جمعاء على هجر الإسلام والابتعاد عن الشريعة، والجري وراء الأيديولوجيات الأجنبية والأفكار الغربية، وهي الأمور التي اتصفت بها الفترة الماضية برمتها. إن الطريق الوحيد لاستعادة عافية الأمة، والذي يعتبر أيضاً طريق الخلاص في نظر أصحاب حركات الإسلام السياسي، هو طريق التوبة والإصلاح.[62]

إن هاتين الفكرتين، الدين والثورة، قدمتا نفسيهما في العالم العربي على أنهما خصمان، وقد تأخر العرب كثيراً في اكتشاف أنه يمكن ضم بعضهما إلى بعض لكي يولدا قوة تفجيرية

هائلة، وحتى بعد اكتشاف ذلك لم تقوما بنفسيهما بعرض قدراتهما. كان على العرب تعلم ذلك من جارٍ غير عربي من دول المنطقة، وهو إيران. وفي البداية بدت الثورة الأمر الأكثر جدية والأكثر علاقة من الناحية السياسية من بين الفكرتين. يقول فؤاد عجمية في هذا الصدد إن نتائج حرب الأيام الستة أمر يشبه كتاباً يتم تدريسه لحالة ثورية، بكل مكوناتها المعهودة: هزيمة سياسية، وإحباط داخلي، وأفكار وقيم في أوساط المثقفين، وفجوة بين الأجيال كانت تتحول بسرعة إلى هاوية، وانتقادات مريرة لنظام ثقافة تقليدية متجذرة.[63]

لقد كان رد الفعل الديني على هزيمة عام 1967 أعمق وأشمل، فعبد الناصر ذاته رسم صورة استحسان مدوية غير عادية من الإعجاب، وذلك في أول خطبة عامة له بعد الهزيمة حين قال إن الدين يجب أن يكون له دور أكثر أهمية في المجتمع. ومن جانب آخر فإن تفسيرات دينية كثيرة للهزيمة طرحت ضمن النقاشات الدائرة حول أسبابها، وكان أحدها هو أن اليهود استحقوا النصر لأنهم كانوا حريصين على دينهم أكثر من حرص العرب على الإسلام. وبالنسبة لكل من يتذكر المسحة العلمانية القوية للحياة الإسرائيلية خلال الستينيات، خاصة قبل عام 1967، فإن التفسير المشار إليه لم يكن يبدو منطقياً بل سطحياً إلى حد كبير. وبالتأكيد، فإن العرب كانوا غير عارفين جيداً بخبايا المجتمع الإسرائيلي في تلك الأيام، ولكن تصورهم لطبيعة إسرائيل الدينية لم يكن قائماً على تقديرات خاصة بذهاب اليهود إلى معابدهم أو بحضورهم قداس يوم السبت. إن ما كان العرب يعرفونه ويقيمون تصوراتهم للوضع عليه هو أن إسرائيل دولة بنيت على أساس ديني وأنها دولة خالصة لليهود. ودرج العرب على التعلم بأن ينظروا إلى صفة من ذلك القبيل على أنها صفة عنصرية ورجعية تميز اليهود دون غيرهم من الأعراق وأصحاب الأديان الأخرى.[64] وتخيل العرب أنهم تقدميون لأنهم حاولوا بناء أمة عربية علمانية تقوم على رابط اللغة المشتركة، مع وجود حقوق متساوية لجميع البشر من جميع الأديان. ولكن لماذا لم يحارب العرب بشكل جيد كما فعل الإسرائيليون؟ ولماذا وقعت الهزيمة؟ لقد حدث ذلك لأنهم يعرفون أن دين الإنسان هو الذي يجب أن يحارب المرء من أجله ويموت في سبيله، وليس لغته. وربما تجمع اللغة بين البشر في هذا العالم، ولكن دينهم هو الذي يؤمّن

لهم الخلاص إذا ما قتلوا في المعركة. وبذلك عاد العرب إلى نفس المشكلة التي واجهتها الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر عندما أثيرت مسألة ضم الجنود من غير المسلمين إلى صفوف الجيوش العثمانية. عندما تحين الحاجة كيف يمكن لضابط غير مسلم يقود قوات مختلفة عنه في الديانة أن يشحذ همم جنوده في أثناء المعركة؟ فإذا ما كان له أن يستعين بمقولة الوطن الأم، وإذا ما كان لهذه المقولة أن تؤسس نفسها في أذهان البشر وتحوز القوة التي تتمتع بها في أوروبا، فإنها حتى في تلك الحالة لن تكون مؤثرة بنفس القدر الذي تؤثر فيه الدوافع الدينية، ولا يمكن لها أن تكون بديلاً عنها.[65]

وبغض النظر عن مستوى تبرير الهزيمة، فإن الناس عادوا إلى دينهم بشكل مكثف لاستمداد السلوان منه في لحظة من لحظات القنوط والإحباط. في تلك الفترة اجتاحت مصر موجة عارمة من الشعور الديني الغامر ظهر معظمها في صيغ من الاعتزال والباطنية والصوفية أتت في إطار البحث الفردي عن الحقيقة والخلاص عن طريق عودة الفرد إلى داخل نفسه. ولكن الإخوان المسلمين، وبعد أن منعوا من ممارسة نشاطهم من قبل نظام جمال عبد الناصر لمدة ثلاثة عشر عاماً، شعروا أخيراً بأنهم أبرياء من الكارثة التي وقعت. وتلقى النظام اللعنة المقدسة التي كان يعتقد الإخوان المسلمون أنه كان يستحقها بالكامل، حتى إن النظام نفسه كان يبدي العلامات الأولى على التوبة والندم. وكان يوجد أمل في الإصلاح، ولكن في ذلك الوقت توفي جمال عبد الناصر فجأة عام 1970، وأصبح أنور السادات رئيساً للجمهورية.[66]

نهج السادات في استغلال الإسلام

خلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين ساد النهج الوطني الثوري في بعض الدول العربية كظاهرة اجتماعية اتسمت بالعديد من المظاهر المشتركة والجوانب الإيجابية، وتميزت بخصوصية واضحة كقوة سياسية حظيت بزخم واسع في الأقطار المعنية التي وجدت فيها. وكما يلاحظ القارئ من سياق التحليل الذي سقناه في فصول سابقة

فإن أساس نقاشنا لهذه الظاهرة يعود إلى الرغبة في تقييم النهج الذي سلكته الدولة الوطنية في العالم العربي في تشكلها، ومدى قدرتها على تثبيت شرعيتها ووجودها عن طريق الاستخدام السياسي الجزئي للإسلام. ونظراً إلى تطرقنا بالتحليل الموسع للتجربة الناصرية، فإن فهم تلك التجربة فهماً صحيحاً لا يمكن أن يكتمل دون التطرق بالدراسة للفترة التي تلت وفاة جمال عبد الناصر وانتهاء تجربته. إن المساهمة التي قدمها النهج الناصري الثوري في مصر خلال الخمسينيات والستينيات تقع في المحتوى التطبيقي الذي حاول جمال عبد الناصر تنفيذه إلى أن جاءت فترة حكم أنور السادات الذي تخلى عن كل ما أنجزته الثورة المصرية خلال عهد عبد الناصر.[67]

إن الثقة بالنفس التي اكتسبها نظام السادات نتيجة لحرب أكتوبر 1973 مكنته مؤقتاً من القيام بتنفيذ خططه المتعلقة بإيجاد وئام وطني، ولكن خلف ذلك كان يكمن خط مغاير للفكر الناصري له مساراته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية الخاصة به والقائمة على الارتباط الوثيق بالرأسمالية والعالم الغربي. ودون شك فإنه مع وصول السادات إلى السلطة ظهر إلى الوجود توجه قوي وواضح للتخلي عن الأسس الأيديولوجية الناصرية القائمة على الوطنية الاشتراكية.[68] ولكن بغض النظر عن ذلك فإنه من غير المناسب نعت نظام السادات في أول قيامه بأنه كان قادراً على تأسيس نظام اجتماعي وطني برجوازي متكامل وقوي؛ لأن الطبقة البرجوازية التي وجدت لم تكن تشكل في حينها قوة اجتماعية واضحة التأثير اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً. إن ذلك كان قائماً بغض النظر عن كون سياسة النظام الداخلية والخارجية قد انسجمت إلى حد كبير مع مصالح الطبقة البرجوازية. ويلاحظ أن نظام السادات كان يمر في ذلك الوقت بمرحلة انتقالية كان يعبر خلالها من الوطنية الاشتراكية القائمة على فكر عبد الناصر متجهاً نحو ركائز ومنطلقات جديدة أراد أن يكوّن على أسس منها برجوازية وطنية هي خليط من الطبقات العليا القديمة والأسر ذات الأصول الشعبية التي يقوم عليها النظام، والتي أصبح أفرادها يكوّنون فئة جديدة من محدثي النعمة والثراء.[69]

محاولة السادات تجيير حركات الإسلام السياسي لصالحه

كما أشرنا في السابق، اتجه السادات إلى الترويج لنفسه صورة "الرئيس المؤمن"، والتسامح مع الإعادة الهادئة لنشاط الإخوان المسلمين، ولكن ليس مع صميم الحركة ذاتها بل مع المجموعات غير الرسمية من الإخوان السابقين الذين عبروا عن أنفسهم بحذر شديد من خلال إصدار مطبوعات تخصهم، وعن طريق تشجيع الطلبة والمواطنين الشباب على العودة إلى الإسلام عوضاً عن الأفكار العلمانية الغربية كالاشتراكية والشيوعية. وقد ظهرت بالفعل مجموعات بذلك الشكل ابتداءً من العام 1971، ومن أكثرها شهرة المجموعة التي أسسها عمر التلمساني، وهو محام ينتمي إلى قيادة الإخوان المسلمين القديمة كان قد حكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً في عام 1954، ولكنه أصبح في تلك الفترة شيخاً هرماً ولا يمكن أن يصدر عنه أي أذى يذكر تجاه النظام.[70] ووجدت أيضاً مجموعات أصغر من الشباب الذين تأثروا بأفكار حسن البنا وسيد قطب لم يكونوا مقتنعين بهذه النسخة الوديعة من الحركة الإخوانية، والذين شعروا بأن هزيمة 1967 إنما كشفت بشكل أكثر حسماً فساد وتدهور الأوضاع السياسية والاجتماعية في مصر. وبالنسبة لهم، فإن سيد قطب كان محقاً في قوله بأن المسلم الحقيقي يجب ألا يقبل بنظام من هذا القبيل، فعليه أن يرفضه لما هو عليه من فساد، وعليه أن ينسحب تماماً من التعامل معه كما انسحب الرسول ﷺ من مكة وهاجر إلى المدينة، إلى أن استطاع جمع العدد الكافي من المؤمنين برسالته وأصبح قوياً بما فيه الكفاية لكي ينتصر عليهم. ويرون أيضاً أن سيد قطب أُعدم لأنه كان سابقاً لزمانه، فقد هاجم النظام بشجاعة في وقت كان فيه النظام لا يزال قوياً، ودفع حياته ثمناً لذلك، ولكن النظام أصبح الآن ضعيفاً أو هو في طريقه التدريجي إلى أن يصبح كذلك، فلابد إذن من الاستعداد لمرحلة جديدة سينهار فيها النظام من الداخل.[71]

لقد بدأ شخصان في أوائل الثلاثينيات من عمرهما، وكلاهما حركي من أعضاء الإخوان المسلمين ومتشابه في الفكر وزميل في السجن، في تجنيد الأتباع منذ عام 1971 ولكن كل واحد منهما منفصل عن الآخر. كان أحدهما فلسطيني يحمل درجة الدكتوراه في

التربية وينتمي إلى حزب التحرير الإسلامي في الأردن هو صالح سَرية. وعلى نفس طريقة الآخرين ممن استهوتهم الثورة واختاروها طريقاً لهم بعد عام 1967، انضم صالح سرية إلى العديد من المنظمات الفدائية الفلسطينية، وحاول التعاون مع العديد من الأنظمة العربية التي كانت تدعي بأنها ثورية كليبيا والعراق. وكان جزاؤه الوحيد هو دخول السجن لمدة قصيرة حتى عام 1971، حينما استقر في القاهرة وعمل في إحدى الهيئات المتخصصة التابعة لجامعة الدول العربية وبدأ في تكوين خلايا سرية من أوساط الطلبة المتدينين.[72] أما الشخص الآخر فهو شكري مصطفى، وهو مصري يحمل شهادة جامعية في الزراعة. كان شكري مصطفى قد سجن في السابق لكونه عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في الزمن الذي كان فيه سيد قطب محركاً للأحداث فيها حتى عام 1965. وحين كان في السجن قام شكري مصطفى بفك ارتباطه بأعضاء حركة الإخوان المسلمين الكبار في السن الذين رأى البعض منهم ينهار تحت وطأة التعذيب والتحقيق، والبعض الآخر مقحماً نفسه في معارك صغيرة. لقد أصبح مقتنعاً بالحاجة إلى منظمة جديدة أكثر صلابة وتماسكاً، وقام بتشكيل أول خلية وهو في السجن قبل أن يطلق سراحه بقليل عام 1971. ولم تعلم أيٌّ من المجموعتين بوجود الأخرى حتى بداية عام 1974.[73]

في ذلك الوقت كان المشهد السياسي المصري قد تغير جذرياً بسبب حرب أكتوبر 1973 التي دارت معاركها في شهر رمضان تحت الاسم الرمزي "بدر"، وهو اسم أول معركة ينتصر فيها الرسول ﷺ على أعدائه في مكة، إلى جانب استخدام العديد من الرموز الإسلامية الأخرى. ورغم أن القتال انتهى فعلياً ومصر تواجه حالة حرجة بسبب ثغرة الدفرسوار التي دخلت منها الجيوش الإسرائيلية إلى جنوب شرق مصر، فإنها سياسياً كانت نصراً مؤزراً للسادات. كان عبور قناة السويس عملية تخطيطية ذكية جداً أخذت الإسرائيليين على حين غرة بشكل كامل، واستمروا لمدة أسبوعين وهم فاقدو التوازن عسكرياً وسياسياً، ولم يستعيدوا رباطة جأشهم إلا بعد أن أخذت المساعدات الأمريكية الضخمة بالتدفق على إسرائيل، حيث أقيم جسر جوي حملت عبره الطائرات العملاقة كل ما تستطيع حمله من عتاد حربي وسلاح. ونتيجة لتلك الحرب غير المتوقعة النتائج اضطرت

الولايات المتحدة إلى اتخاذ خطوات عملية ودور نشط في البحث عن حل سلمي بين مصر وإسرائيل، الأمر الذي كان يشكل هدفاً استراتيجياً لأنور السادات. ولكن فوق كل هذا كان السادات ونظام حكمه يعتقدون أن كرامة مصر والعرب الآخرين واحترامهم لأنفسهم قد استعيدت، ولو جزئياً، واقتنع الكثيرون من أبناء الشعب المصري البسطاء أن النجاح الذي تحقق مرده العناية الإلهية التي منحهم الله إياها مكافأة لهم على عودتهم إليه، وهي على الأقل مرحلة أولى لبداية الإصلاح الحقيقي.[74]

عندها بدأ نجم أنور السادات في الصعود عالياً، وبدا المشهد السياسي المصري في إبريل عام 1974 كأنه غير مناسب تماماً للقيام بأية محاولة لإسقاط النظام بوسائل العنف، كان ذلك بالتحديد هو ما حاولت جماعة صالح سرية التي عرفت بتنظيم الكلية الفنية العسكرية القيام به. كان صالح سرية نفسه ضد ذلك مجادلاً بأن فرص نجاح العملية في ذلك الوقت كانت لا تزيد على 30 بالمئة فقط في أحسن الأحوال، ولكن أصوات أعضاء مجموعته غلبت على صوته، فقد كان طوال الوقت يزرع فيهم ويدفع بهم إلى الاعتقاد بأن المصريين شعب متدين جداً، وكل ما يحتاجون إليه هو قيادة مسلمة مخلصة تخلصهم من أفعال حكامهم. وعلى شاكلة سيد قطب قبل تسع سنوات خلت، اندفع صالح سرية إلى العنف مخالفاً بذلك حسن حكمه على الأمور، ومدفوعاً إلى ذلك الطريق من قبل منطقية أفكاره الخاصة وحماسة أتباعه الذين جادلوه بأنه مهما كانت النتائج المباشرة لما سيقومون به، فإنه سيكون لفعلهم قيمة عليا لأنه تضحية في سبيل الله. لذلك فقد سارت محاولة الانقلاب على النظام كما هو مرسوم لها. ونجحت الجماعة في الاستيلاء على الأكاديمية العسكرية الفنية في إطار التحضير للزحف على مركز قيادة الاتحاد الاشتراكي العربي حيث كان من المقرر أن تستمع النخبة الحاكمة المصرية لخطاب يلقيه أنور السادات. وأحبطت المحاولة بعد أن سقط العديد من القتلى والجرحى، وأعدم صالح سرية وكبار أعوانه عام 1976، وسجن الآخرون من أعضاء الجماعة الذين ألقي القبض عليهم.[75]

ومن جانب آخر، فإن مجموعة شكري مصطفى كانت أقل تعجلاً في القيام بمواجهة ضد النظام، وقد اعتقدوا أن كامل المجتمع المصري كان سلبياً ويحتاج إلى الإصلاح الجذري. ومن معتقدات هذه الجماعة الأساسية أن النظام الحاكم كان ملتزماً بإبقاء حالة المجتمع المتردية على ما هي عليه، ولكن في نفس الوقت فإنه هو ذاته نتاج لذلك المجتمع الفاسد. لذلك فإن المجتمع يجب أن يتم إصلاحه عن طريق الدعوة. وفيما يبدو أنه كان استلهاماً لأفكار سيد قطب، أصرت هذه المجموعة بشكل خاص على الحاجة إلى تكفير المجتمع لكي يتم إصلاحه والانسحاب منه كلية؛ أي القيام بعملية هجرة بعيداً عنه لإقامة أنموذج من الجماعة الإسلامية غير الملوثة على نفس منهج أمة محمد ﷺ الأصلية في المدينة. ولهذا السبب، فإن هذه الجماعة سُميت فيما بعد باسم "التكفير والهجرة"، وهو المصطلح الذي درج على استخدامه فيما بعد لوصف هذه الجماعة المتطرفة، رغم أن جماعة شكري مصطفى أطلقت على نفسها ببساطة مسمى "جماعة المسلمين".[76]

ومع حلول منتصف السبعينيات ولجت مصر في تغييرات أكثر عمقاً؛ فقد أقدم السادات على التخلي عن العلاقة الوثيقة بالاتحاد السوفيتي السابق والتي كانت قائمة منذ أوائل سني حكم عبد الناصر، وسعى إلى تطوير علاقات أوثق مع الأقطار الرأسمالية الغربية، وقام بتحرير الإجراءات الخاصة بالاستثمارات الأجنبية، وبدأ أيضاً في الخوض في تجارب تتعلق بإدخال نظام سياسي قائم على التعددية الحزبية، الأمر الذي لم يمتد إلى أحزاب كالإخوان المسلمين الذين يقيمون حركتهم على أساس ديني محض. ولكن السادات ابتداء من عام 1975 سمح لمجموعات إسلامية، وفي البداية تم تشجيعها بقوة، للتنافس في داخل الاتحادات الطلابية الجامعية ضد الجماعات الناصرية التي عارضت سياسات السادات الموالية للغرب. وفي نفس الوقت تزايدت المطبوعات والمنشورات الدينية بشكل كبير بالنسبة لأعدادها وتوزيعها. وكانت اثنتان منها تصدران عن الأعضاء السابقين في حركة الإخوان المسلمين هما: الدعوة، والاعتصام. وقد بدأ توزيعهما لأول مرة عام 1976، وحظيتا بتشجيع النظام لمواجهة المعارضة الناصرية اليسارية، ولكن في نفس الوقت الذي كانتا فيه مصرتين على موقفهما الغاضب من الحقبة الناصرية، وجمال عبد

الناصر بشكل خاص، فإنهما أخذتا في الانتقاد بشكل تدريجي لسياسات السادات أيضاً، سواء كان ذلك على الصعيد الخارجي أو الداخلي، وأخذت قاعدة قرائهما في تزايد مستمر.[77]

في يناير 1977 اهتز نظام السادات بعنف جراء مظاهرات الخبز التي اندلعت في القاهرة، واختار النظام أن يلقي لوم اندلاعها على اليسار والشيوعيين، بالرغم من أن الجماعات الإسلامية كانت ضالعة في تحريكها بشكل مكشوف. والمهم أن قوات الأمن بدأت في الانقضاض على جميع أنواع جماعات المعارضة، وتم اعتقال بعض أتباع شكري مصطفى، ولم تكن جماعة التكفير والهجرة على استعداد بأي حال من الأحوال لأية مواجهة ساخنة مع النظام، حيث كانت قد بدأت للتو في بناء أنموذجها الخاص بجماعة المسلمين، ولكن عندما تم تجاهل مطالبها بأن يحاكم المعتقلون أو أن يطلق سراحهم، قرر أعضاؤها محاولة الدفع بالقضية إلى الأمام عن طريق اختطاف أحد علماء الدين الكبار الذي اعتبروه موالياً للحكومة بشكل كامل، وهو الدكتور حسين الذهبي وزير الأوقاف الأسبق. ولكن الحكومة تجاهلت الموعد النهائي الذي حددته الجماعة لإطلاق سراح أعضائها في مقابل إطلاق سراح الشيخ الذهبي، وعندها قامت الجماعة بتنفيذ وعودها بقتل المختطف. وعلى أثر ذلك قامت الحكومة بإلقاء القبض على جميع من وصلت يدها إليهم من أعضاء الجماعة، وقد حاول البعض المقاومة، فقتل على أثر ذلك ستة منهم وجرح 57 في تبادل لإطلاق النار. وعلى ضوء ما حدث اعتُقل 620 عضواً من الجماعة بمن فيهم جميع كبار قادتها، فحوكم 465 منهم محاكمة عسكرية، وأعدم خمسة من بينهم شكري مصطفى في مارس 1978. وكشفت النتائج النهائية لعمليات الاعتقال والتحقيق والمحاكمة عن أنه كان للحركة ما يتراوح بين ثلاثة إلى خمسة آلاف عضو ينتشرون على كامل مساحة القطر المصري وفي أوساط جميع فئات المجتمع.[78]

لقد حدثت صدامات أيضاً بين سلطات النظام وجماعات إسلامية مسلحة أخرى ولكن لم يرقَ أي منها إلى الدرجة التي وصلت إليها الصدامات التي جرت مع جماعتي شكري مصطفى وصالح سرية. وكان من الواضح أن تلك الجماعات مستمرة في نشاطها،

وأنها كانت جزءاً صغيراً من حركة معارضة واسعة لنظام السادات، ظهرت على الطرف الآخر البعيد عن الإفصاح السياسي لحركات الإسلام السياسي. لقد أسفر ذلك عن مظاهر عدة في سلوكيات اجتماعية وفردية؛ كلبس الحجاب المبالغ فيه بالنسبة للنساء، وتقصير الثوب وإطلاق اللحى دون تهذيب بالنسبة للرجال. لقد كانت حركات الإسلام السياسي نشطة في داخل الحرم الجامعي لجميع الجامعات تقريباً، حيث طالبت بتخصيص المزيد من الأماكن لإقامة الصلاة، وإقامة المزيد من معارض الأدب والتراث الإسلامي، وطبعت نسخاً رخيصة من الكتب الدراسية، وعارضت إقامة الحفلات الموسيقية وحفلات الترفيه الأخرى، ومنعت اختلاط الطلاب بالطالبات في مثل تلك الحفلات، وشنت حملة مكثفة لمنع الاختلاط في مقاعد الدراسة، وعارضت تدريس جسم الإنسان في دروس الأحياء، وعادة ما استفزت الطلاب الأقباط بالإضافة إلى الأساتذة ذوي الأفكار العلمانية والتقدمية. وفي عام 1979 كان نجاح أعضاء جماعات الإسلام السياسي في انتخابات اتحادات الطلبة كبيراً جداً إلى درجة محرجة للحكومة، تم على إثرها فض جميع الاتحادات بمرسوم رئاسي أصدره السادات.[79]

علاقة حركات الإسلام السياسي الجديدة بالإخوان المسلمين في عهد السادات

هناك سؤال يطرح نفسه حول ماهية العلاقة بين جماعات الإسلام السياسي الجديدة (العنيفة) وبين حركة الإخوان المسلمين. حتى عام 1981 كانت النظرة العامة أن حركة الإخوان المسلمين هي ظل لشكلها الذي ساد في الماضي قبل القضاء عليها، وأن الجماعات الجديدة مستقلة عنها بشكل كبير.[80] ولكن سعد الدين إبراهيم الذي أجرى دراسة مفصلة حول الموضوع توصل إلى نتيجة مفادها أن ذلك الانطباع السائد ناتج عن تعمد قامت به جماعة الإخوان المسلمين ذاتها، في الوقت الذي تشير فيه الحقيقة إلى أن الإخوان المسلمين قاموا بتنظيم أنفسهم مرة أخرى بشكل أكثر فاعلية مستخدمين في ذلك أسماء متعددة للتمويه اللازم لصرف الأنظار بعيداً عنهم. وإذا ما كانت توجد اختلافات بين حركة الإخوان المسلمين الأصلية وجماعات الإسلام السياسي العنيفة، فإن تلك الاختلافات في جميع الأحوال تكتيكية عوضاً عن أن تكون واقعية. فربما اختلفت ممارسات الجماعات

العنيفة ضد نظام السادات، ولكنها لم تختلف في الأرضية التي كانت تقف عليها في مواجهته.[81] وحتى بالنسبة لمجلة **الدعوة**، التي أجازت نشرها السلطة الحاكمة حتى سبتمبر 1981، كانت قد أصبحت في تلك المرحلة معادية بشكل علني لكافة أنواع سياسات السادات الداخلية والخارجية. فمنذ البداية كانت تعارض مبادراته السياسية تجاه إسرائيل. وفي عام 1979 وبعد أن تم التوقيع على معاهدة السلام المصرية-الإسرائيلية، خرجت المجلة بعنوان رئيسي قائلة بأنه «من المستحيل العيش في سلام مع اليهود»، وذلك في مقالة كانت تهدف إلى إثبات ذلك من خلال الاستعانة بآيات من القرآن الكريم وأحاديث من السنة الشريفة وأحداث من التاريخ كأمثلة تثبت بها صحة طرحها. وعلى العكس من ذلك خرج شيخ الأزهر لكي يزكي المعاهدة ويشبهها بمعاهدة الصلح التي عقدها الرسول ﷺ مع أهل مكة عام 628 للميلاد.[82]

ولكن في عام 1981 كانت مجلة **الدعوة** تهاجم أنور السادات حول قضايا أخرى كانت في وقت من الأوقات أكثر تعاطفاً معه حولها؛ ففي الوقت الذي كانت تؤيد فيه مبدئياً سياسة الباب المفتوح التي اتبعها لتسهيل دخول الاستثمارات الأجنبية، وتشجيع المبادرات الفردية لرجال الأعمال في مقابل اشتراكية جمال عبد الناصر، أصبحت لاحقاً ناقدة بشكل لاذع لأوضاع عدم المساواة الحاصلة في المجتمع المصري، ولم تتردد في استخدام مصطلحات؛ مثل "الطبقة" و"التناقض" و"الاستغلال"، التي كانت تعتبر في السابق مصطلحات ترمز إلى الشعارات الماركسية. والواقع أنها أيدت سياسات تدخلية في الاقتصاد وإعادة توزيع الثروة بشكل بدا مشابهاً لما كان يقوم به عبد الناصر.[83] وبنفس الطريقة، فإنه في الوقت الذي كانت فيه حركة الإخوان المسلمين معارضة بشدة لعلاقات عبد الناصر بالاتحاد السوفيتي أبدت المجلة تحفظاتها الشديدة على خضوع السادات للولايات المتحدة، إلى درجة أنها استهجنت حديث السادات حول الخطر الشيوعي، واصفة ذلك بأنه مناورة رخيصة تقوم بها الإمبريالية الغربية لخداع الشعب المصري. وأخيراً، فإن المجلة أخذت تقول إنه لا توجد خدعة أكبر من محاولة السادات إدخال الديمقراطية القائمة على التعددية الحزبية إلى مصر. إن هذا القول يعكس المرارة التي كان

يحس بها الإخوان المسلمون من تصرفات السادات تجاههم، فقد كانوا يأملون من خلال التعددية الحزبية أن يستفيدوا سياسياً، في الوقت الذي منع فيه السادات حركتهم من مزاولة النشاط السياسي، بل حاول القضاء عليها. وربما كانت القضية الوحيدة التي كانت المجلة تتفق فيها مع السادات هي انتقاده الشديد لنظام البعث السوري على ما قام به من قمع للإخوان المسلمين في سورية.[84] وفي سبتمبر 1981 مُنعت **الدعوة** من الصدور واعتقل رئيس تحريرها عمر التلمساني كجزء من انقضاض شامل على جميع معارضي السادات.

ولكن كم هو عدد المصريين الذين تشاركوا في تبني وجهات النظر التي عبرت عنها مجلة **الدعوة**؟ إن من المستحيل الحكم على ذلك من دون إجراء استقصاء دقيق، ولكن من الواضح أن ذلك يعكس التشتت الذي كان – على الأقل – يعانيه جزء من الفئة الاجتماعية الوسطى التي يجب عليها أن تعيش على رواتب شهرية تدفع لها بشكل مباشر أو غير مباشر من قبل الدولة، عوضاً عن الحصول عليها من تحقيق الربح أو من خلال أتعاب خدمات تؤديها في السوق، ولم تحصل على أية فوائد من حرية التجارة الخارجية الجديدة. إن المواطنين المصريين المنتمين إلى هذه الفئة كانوا ممتعضين بمرارة من مستوى الحياة المتدهور الذي كانت تعانيه فئتهم بالإضافة إلى الفئات الاجتماعية المسحوقة الأخرى. لقد تم التأثير على ذلك المستوى المتدهور من قبل الفئات التي كانت تستفيد من السياسات الانفتاحية الجديدة التي قامت بتجييرها لصالحها بشكل كامل ومباشر ككبار المسؤولين ورجال الأعمال الذين حققوا أرباحاً طائلة من العمليات المرتبطة بالاستثمارات الوافدة. لقد كان من الممكن لنفس الشخص أن يكون منتمياً لكلا النوعين من الفئات، وهؤلاء الناس هم الذين شكلوا الدائرة القريبة جداً من السادات. إن تظاهرهم بالبساطة في العلن فاقم من عدم مصداقيتهم في أعين الفئة الوسطى، والوسطى الدنيا، والمسحوقة المعروفة بإخلاصها لقضايا الوطن.[85]

وفي نفس الوقت فإن وقوع حوادث العنف شكّل مسؤولية على الإخوان المسلمين، من حيث إنها أيقظت الشكوك حول تداعيات قيام وضع إسلامي في مصر على التسامح

التقليدي للمجتمع المصري تجاه الأقليات غير المسلمة، ومشاركة المرأة في شؤون المجتمع، حتى في أوساط المصريين الذين كانوا يتعاطفون مع الإخوان المسلمين في نظرتهم نحو قضايا المجتمع. وبرزت الشكوك أيضاً في قدرة أصحاب حركات الإسلام السياسي على التعامل مع مشاكل مصر الاقتصادية العديدة، ثم إن سجل الإخوان المسلمين من العنف شكل قضية نقاشية ضدهم في أعين العديد من المصريين. وأخيراً، فإن استمرار الإخوان المسلمين في مهاجمة عبد الناصر لمدة عقد كامل بعد وفاته، وإن كان يمكن فهمه وتبريره على ضوء تجربتهم الخاصة معه، فإنه عمل على الحد من قدرة الإخوان المسلمين على كسب تعاطف العديد من أولئك الذين عارضوا نظام السادات، والذين بدا نظام عبد الناصر بالنسبة لهم بأنه العصر الذهبي للكرامة الوطنية والعدالة الاجتماعية.[86]

في السادس من أكتوبر 1981 اغتيل أنور السادات خلال حضوره استعراضاً عسكرياً أقيم احتفالاً بذكرى حرب السادس من أكتوبر. كان المهاجمون أربعة رجال يشاركون في الاستعراض يقودهم الملازم خالد أحمد شوقي الإسلامبولي البالغ من العمر آنذاك 24 عاماً. وبغض النظر عن كون المجموعة التي نفذت العملية من أتباع شكري مصطفى أم لا، فإنهم ولاشك تابعون لنفس الخط الفكري المتشدد الذي يؤمن بالعنف السياسي والاغتيالات لتحقيق الأهداف، فعندما تم النطق بالحكم في قاعة المحكمة صاح خالد الإسلامبولي بأعلى صوته «أنا مسؤول عن مقتل ذلك الرجل غير المؤمن وأنا فخور بذلك». ولأن معظم مداولات المحكمة جرت بسرية تامة فإنه لايزال من غير الواضح القدْر الذي كانت فيه عملية الاغتيال جزءاً من عملية أكبر للانقلاب على الحكومة المصرية وإقامة حكم إسلامي بديل لها، ولكنها بدت في ذلك الوقت وكأنها إشارة البدء لتحرك الجماعات الإسلامية الأخرى للقيام بعمل ما ضد الحكومة.[87] فقد أعقب العملية ثلاثة أيام من القتال الضاري في مدينة أسيوط في صعيد مصر أو أعالي النيل. وبهذا الصدد يشار إلى أن المدينة كانت مسرحاً في سنوات سابقة لهجمات عنيفة شنتها الجماعات الإسلامية المتطرفة ضد الأقباط. ووردت أنباء عن هجمات على مخافر الشرطة ومنزل وزير الداخلية أيضاً في القاهرة. ووفقاً لما قالته السلطات، فإن أحداث أسيوط كانت جزءاً من خطة عامة

لإسقاط الحكومة تم وضعها من قبل جماعة الجهاد الإسلامي التي يقودها ضابط من المخابرات العسكرية هو عبود الزمر الذي قدم للمحاكمة مع قتلة أنور السادات، وقد قيل في وقتها بأنه هو الذي دبر عملية إدخال الذخيرة الحية التي اغتيل بها السادات في الاستعراض العسكري.[88]

وقد تنبهت الحكومة التي خلفت حكومة السادات لخطورة الممارسات القمعية التي كانت سائدة في أواخر عهد السادات، فقامت باسترضاء الرأي العام عن طريق إطلاق سراح الذين تم اعتقالهم في أثناء حكم السادات، وإقامة حوار مع قادة المعارضة. وعن طريق تقديم نفسه بمهارة بأنه يرتبط بعبد الناصر، تمكن الرئيس الجديد حسني مبارك من نزع الكثير من غلو المعارضة الشديدة لنظام السادات من صلب تفكير بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة.[89] ولكن الحكومة بقيت حذرة جداً، ففي أوقات متفرقة تم اعتقال أعضاء ناشطين في الجماعات الإسلامية المتطرفة واتهموا بالتآمر على الحكومة لقلبها وإقامة نظام إسلامي بديل عنها، واستمرت الحكومة قلقة جداً من نوايا تلك الجماعات في الوقت الذي بقيت فيه الجماعات غير قادرة على الحركة الحرة وفعل أي شيء مؤثر ضد الحكومة.[90]

النظام الحزبي المصري في عهد السادات وما بعده

في إطار توجهاته نحو بناء الدولة الوطنية قام عبد الناصر بتركيز السلطة في نظام رئاسي يحكم من خلال بيروقراطية ضخمة، وإلغاء جميع الأحزاب السياسية، وحشد تأييد واسع في أوساط الفئات الاجتماعية المختلفة، وقام أيضاً بفرض إجماع أيديولوجي وطني-شعبي، وإنشاء تنظيم سياسي وحيد للدولة هو الاتحاد الاشتراكي العربي. وهذا التنظيم إن لم يرقَ إلى مصاف الحزب السياسي الطليعي، فإنه أدى دوراً قيادياً في المجتمع. ونظراً لإدراك عبد الناصر مدى قوة شرعيته السياسية الشخصية والمؤسسات الإدارية التي يعتمد عليها فقد كانت له رغبة محدودة في بث الحياة في هذا التنظيم السياسي لكي يعمل بكفاءة. لذلك بقي الاتحاد الاشتراكي خاضعاً للحكومة ولم يحقق لنفسه الكثير من الاستقلال أو القوة أو العمل الحقيقي. وفي الوقت الذي كان فيه عبد الناصر يعمل على الحد من

المشاركة السياسية الجماعية، كانت سياساته التحديثية الخاصة بالتصنيع ووسائل الاتصال الجماهيرية والتعليم وتوسع البيروقراطية تعمل على تسريع التعبئة الاجتماعية وإزالة الفوارق الطبقية. وربما كان هدف عبد الناصر النهائي هو توسيع الأساس الاجتماعي للمشاركة السياسية المحتملة.[91]

وعندما وصل السادات إلى سدة الحكم، بدأ ذلك المجال السياسي المتسع في أن يصبح جماعياً، فقد ورث السادات قوة الدولة البيروقراطية الشمولية التي أسسها عبد الناصر. ولكن السادات افتقر على المستوى الشخصي إلى المنزلة الرفيعة التي حظي بها عبد الناصر في أوساط الجماهير الكادحة، لذلك فقد سعى إلى غرس جذور حكمه بقوة لكي تعتمد على جانب واحد من جوانب التحالف القوي الذي أسسه عبد الناصر، هو البرجوازية. وبقيادة السادات لمصر نحو اليمين وتخليه عن سياسات عبد الناصر بدأ التوافق والانسجام الأيديولوجي الذي فرض في ظل عبد الناصر في التفتت، وانشقت عناصر الجناح اليساري لتحالف عبد الناصر عن السادات، في الوقت الذي قام فيه بالسماح للقوى التي قمعت سابقاً من اليمين، كحركات الإسلام السياسي والبرجوازية الليبرالية العلمانية، لتطفو على السطح سياسياً مرة أخرى في محاولة منه لخلق موازنة مع اليسار الناصري.[92]

وفي ظل غياب شرعية سياسية غير قابلة للتحدي، فإن البنى القوية المتراصة للدولة الشمولية لم يكن باستطاعتها بسهولة احتواء هذا التوجه العميق نحو جعل الساحة السياسية جماعية دون الاعتماد على العنف الذي كان السادات يبدو متردداً في اتباعه. وعلاوة على ذلك، فإن جزءاً أساسياً من أنصار السادات المقربين أرادوا شيئاً من الهدوء السياسي، وإدخال حريات سياسية ليبرالية على النظام ولو لأنفسهم فقط. لذلك، فإن السادات قرر اتباع نمط حذر من الانفتاح السياسي الليبرالي المسيطر عليه من أعلى، وبقيت قوة مؤسسة الرئاسة في وضع السياسة الأساسية غير منتقصة، ولكن سيطرة الدولة على الساحة السياسية خفت إلى حد كبير.[93] وتم تفكيك النظام السياسي القائم على الاتحاد الاشتراكي العربي لتحل محله ثلاثة أحزاب تجريبية. وبالإضافة إلى ذلك سمح بتشكيل أحزاب جديدة بموافقة الحكومة، مادامت تلك الأحزاب لا تقوم على أساس من التضاد

مع الخطوط الواضحة لمسيرة المجتمع وتركيبته الفئوية والمعتقدات الدينية السائدة فيه، والواقع السياسي الجديد للمنطقة، بمعنى أنه كان يمكن التصريح بإنشاء الأحزاب مادامت تقبل المبادئ الأساسية التي وضعها النظام كمجال لعملها، بحيث تبقى بعيداً عن تهديد السلم الاجتماعي. وفي عام 1977 تم السماح لحزب الوفد، الذي مُنع من تعاطي السياسة بعد الثورة، بالعودة مرة أخرى إلى الساحة السياسية المصرية.[94]

وفي أثناء فترة حكم السادات سمح للأحزاب "المعارضة" بخوض الانتخابات البرلمانية واقتراح البدائل البنّاءة ضمن خطوط السياسة الرسمية مادامت بعيدة عن تحدي تلك السياسة أو القيام بتعبئة الجماهير ضد النظام الحاكم. كان السادات يأمل في أن تؤدي تلك التجربة إلى إرضاء البرجوازية الليبرالية التي كان يغازلها، وأن يسترعى انتباه الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية وإسرائيل، ويوفر القدر اللازم من الحرية السياسية اللازمة لتشجيع القطاع الخاص، وأن يؤمّن صمامات الأمان لمراقبة النشاط السياسي المعارض. وعندما فاز حزب الحكومة بالانتخابات التي كانت حرة جزئياً عام 1976، كان الأمر يبدو وكأن بإمكان الحكومة الإمساك برمانتين بكف واحدة؛ تقديم نمط من الحرية السياسية، في الوقت الذي تحتفظ فيه بالسيطرة على الساحة السياسية.[95] ولكن عندما خرجت بعض أحزاب المعارضة عن الخطوط التي رسمها لها النظام الحاكم وعن قواعد اللعبة السياسية الموضوعة وفقاً لتلك الخطوط، ضيَّق السادات الخناق عليها، وعلّق نشاط حزب الوفد، وحاول إحلال حزب وسطي يساري أكثر موالاة له من حزب الاتحاد التقدمي الوطني، وسمي الحزب الجديد باسم حزب العمال الاشتراكي. وفي عام 1981 قام السادات بوقف كامل التجربة، ولكن بعد وفاته قام النظام الجديد بإعادتها إلى سابق عهدها، مع الاعتراف بالخطورة العالية التي تكمن في التخلي عن التعددية السياسية. ولكن الواقع كان يشير إلى أن نظام حزب واحد مسيطر في طريقه إلى الظهور ليصبح مؤسسياً بشكل راسخ. هذا النظام يوجد فيه حزب حكومي ضخم يتربع في الوسط، ومجموعة من الأحزاب المعارضة الصغيرة التي تجلس على جنبيه من اليمين واليسار.[96]

إن الحزب الوطني الديمقراطي هو عبارة عن نسخة مماثلة للاتحاد الاشتراكي العربي، واستلهم في الواقع معظم ما كان عليه الاتحاد الاشتراكي من تنظيم، ففي أعلى قمة الهرم تجلس حكومة يرأسها رئيس الجمهورية، ويساعده واحد أو أكثر من الأمناء العامين. والمؤتمر الحزبي البرلماني، وهو إضافة جديدة لما كان عليه الوضع أيام عبد الناصر، أصبح ضرورياً، بسبب ظهور المعارضة البرلمانية، لأنه يدمج نواب الحزب في البنية القائمة. وعلى مستوى الأقاليم والنواحي توجد اللجان الحزبية. وتجدر الإشارة إلى أن الحزب الوطني الديمقراطي ورث أيضاً معظم البنى التنظيمية والضعف الوظيفي الذي كان موجوداً في الاتحاد الاشتراكي العربي، ولكن منذ تدشين تعددية النظام الحزبي فإنه تبوّأ دوراً وظيفياً قوياً في مؤسسات الدولة.[97]

لقد تكونت قيادة الحزب، التي أصبحت خالية من الضباط اليساريين الذين ينتمون إلى الفئات الاجتماعية الوسطى والمثقفين الذين سيطروا على الاتحاد الاشتراكي العربي، من تحالف بدا إلى حد بعيد أنه متجانس ويتكون من وزراء تكنوقراطيين وضباط من الجيش والشرطة، وأعيان من الفئات المتعلمة تعليماً عالياً، وأصحاب مصالح من ملاك الأرض ورجال الأعمال. وجميع هؤلاء كانوا ذوي خلفيات اجتماعية تنتمي إلى البرجوازية الوسطى. وإلى حد كبير بقي الحزب امتداداً للدولة الوطنية، وكان معظم قادته الأقوياء قد بنوا حياتهم العملية ومراكزهم كوزراء أو موظفين حكوميين أوحزبيين كبار، مع تركز قوتهم الحقيقية في الحكومة.[98] وكان من المفترض أن يكون القادة منتخبين من أسفل الهرم، ولكن الانتخابات لم تكن تجري بانتظام، ولعبت التعيينات والإعفاءات الرئاسية الدور المهيمن في تشكيل القيادة. لذلك فإن الارتقاء إلى أعلى ضمن صفوف الحزب اعتمد بشكل كبير على الانتقاء من أعلى، عوضاً عن التأييد الذي يلقاه الفرد ضمن قواعد الحزب وصفوفه الدنيا، والواقع أن بعض القادة كانوا قد فُرضوا من خارج الحزب. ولكن يبقى أن الحزب أصبح قناة رئيسية لضم النخبة إلى النظام، مع استمرار القيام بضم معظم النخبة الوزارية من صفوف المؤسسات العسكرية والمدنية والجامعات. لذلك يبقى صحيحاً أن

الهيئة التنفيذية، ممثلة في رئيس الجمهورية، هي التي تزود الحزب بقياداته بدلاً من حدوث العكس، وهو حال مشابه تماماً لما كان سائداً في زمن الاتحاد الاشتراكي العربي.[99]

وفي تلك المرحلة كان الحزب يلعب دوراً محدوداً ولكنه آخذ في الاتساع في عملية الضم إلى صفوف النخبة، وأصبحت الخدمة في صفوف الحزب أكثر أهمية في الحراك إلى أعلى من تلك التي كانت سائدة في السابق، حين كان الضم يتم من بين صفوف البيروقراطية والقنوات الأكاديمية. وقد اتضح ذلك من تكليف رؤساء وزارات في مراحل مختلفة في مرحلة ما بعد السادات. وأدت تلك الممارسة إلى تطوير مجال محدود من الاختيار لوظائف الوزراء من بين صفوف الأعيان البرلمانيين أو الحزبيين والذين لهم اهتمامات ومصالح في القطاع الخاص، وهي علامة على أن الحزب كان يتطور لكي يصبح قناة للاختيار منفصلة عن البيروقراطية. ويبقى أن الاختيار الحزبي لملء القاعدة في الفروع المحلية والبرلمانية يلعب دوراً رئيسياً في تشكل نخبة النظام المتوسطة والفرعية.[100]

وفي إطار بيئة سياسية من ذلك القبيل كان من المفترض أن يؤدي انتهاء سيطرة الجيش والجناح اليساري الناصري بعد مرحلة عبد الناصر، إلى تسهيل الأمر بالنسبة للحزب الجديد للتطور إلى قناة لتجميع المصالح التي تقوي بنية النظام، ولكن ذلك حدث بشكل طفيف فقط، إذ يبدو أن برامج الحزب وخططه الاستراتيجية كانت ترسم من قبل القيادة العليا للنظام بحيث تلبي المصالح الخاصة بالدوائر العليا في قيادة الحزب. لذلك فإن معظم البرامج والخطط التي رسمت كانت موجهة لإدارة أوضاع اقتصادية اجتماعية هجينة بين الرأسمالية الفردية والاشتراكية في محاولة للتوفيق بين متطلبات الاستثمار الخارجي وصحوة القطاع الخاص بالإضافة إلى إرضاء القطاع العام القائم. بهذه الطريقة كان النظام يسترضي كلاً من قطاع الدولة الإنتاجي والقطاع الخاص موضحاً لهما أنه يشكل قاعدة التأييد لهما.[101] لذلك يمكن القول بأن برنامج الحزب كان فضفاضاً إلى درجة كبيرة، الأمر الذي لم يمكّنه من رسم سياسة عليا ناجحة وتنفيذها بطريقة عملية واضحة.

أما على مستوى القضايا الأقل أهمية فإن الحكومة أوكلت دوراً متنامياً لمؤتمر الحزب فيما يتعلق بصنع السياسة، جاعلة منه الميدان الرئيسي الذي تترابط وتتصارع فيه المصالح الخاصة بهيئتها البرجوازية. وأصبح البرلمان أرضية تخصيب لمورد ممتد من المبادرات أو ردود الأفعال الحكومية بهدف حماية تلك المصالح التي عادة ما تم دمجها في السياسة. وعملت الهيئة الحزبية أيضاً كوظفية رقابية حكومية متوسطة المستوى، سامحة بإعادة طرق التذمر الحاصل في أوساط هيئة النظام. أما النخب الفرعية التي تقع في أسفل التراتب النخبوي الحزبي فقد وجدت في نشاطات الحزب ما يقوي تواصلها بالمسؤولين الكبار، ويساعدها على إيجاد روابط شخصية استراتيجية على المستوى الأعلى، الأمر الذي يساعدها في نهاية المطاف على فرض وضعها القوي على صعيد المجتمعات المحلية. وبالتأكيد فإن الأسس الجماهيرية للحزب لم تكن مدمجة رسمياً في تلك العملية، رغم أنه يمكن للأفراد بشكل اعتيادي تحقيق مداخل عبر روابط المحسوبية.[102]

والواقع أنه كان متوقعاً للحزب أن يمارس دوراً يعمل فيه كرابط بين النخبة والجماهير مدمجاً النظام بالقواعد الجماهيرية. ورسمياً، من المفترض أن يربط الحزب بين منظومة واسعة من القوى الاجتماعية وبين النظام، ولكن في الواقع العملي كان ذلك الرابط هشاً، فالحزب كان يضم عدداً كبيراً من موظفي الحكومة، ولكن العديد منهم كانوا أعضاء شكليين يدفعون رسوم اشتراكهم لحماية وظائفهم، وعانت منظمة شباب الحزب الأمرّين للمحافظة على وضعها المتفوق في مواجهة المنتمين إلى جماعات الإسلام السياسي.[103] وتمكن الحزب بنجاح من طرح مرشحين موالين للنظام في العديد من المواقع المهنية، محتفظاً بذلك بقطاعات واسعة من الفئات الاجتماعية المتوسطة-العليا تحت السيطرة، ولكنه فشل في إبقاء الصحفيين والمحامين والعديد من الفئات المثقفة الأخرى على الخط نفسه. ومن جانب آخر حقق الحزب نجاحاً محدوداً على صعيدين: الأول هو حماية هيئة النظام البرجوازية في مواجهة ما تطرحه أيديولوجية حزب الوفد العائد إلى الساحة السياسية حديثاً؛ والثاني هو القدرة على الحد من انتشار المعارضة اليسارية في أوساط العمال رغم أنه ضم إلى صفوفه كوادر قادة اتحاداتهم.[104]

وفي الأرياف انضم الأعيان المحليون إلى الحزب، ولكن وبالقدر الذي كانوا يشكلون فيه القيادة الطبيعية لمناطقهم، فإنهم ساعدوا على ربط جماهير الفلاحين بالنظام. وبشكل يناقض ما تمتع به الاتحاد الاشتراكي العربي في عهد عبد الناصر، كان الحزب الوطني الديمقراطي يفتقد إلى التنظيم على مستوى الأرياف، وعادة ما اعتمد على المحاسيب لكي يؤدوا العمل بدلاً عنه. لذلك فإن الحزب واجه صعوبات في جهوده الخاصة بتعبئة قاعدة جماهيرية عريضة، وذلك بسبب افتقاده إلى الولاء الأيديولوجي، ولكون تنظيمه على مستوى الكوادر والأجهزة والخطط والبرامج متداعياً، ولافتقاده إلى متطوعين نشطاء يحملون رسالته إلى الجماهير. وحتى بالمقارنة بجهود عبد الناصر التعبوية المحدودة فإن الحزب الوطني الديمقراطي ظهر بأنه غير مهتم بتعبئة الجماهير، وانحصرت وظيفته الرئيسية في العمل على منع التعبئة الجاهيرية التي كانت تقوم بها القوى الأخرى المعارضة له كحزب الوفد والإخوان المسلمين.[105] وعلى صعيد ما حققه الحزب يمكن القول بأنه عمل كرابط تنظيمي بين النظام والنخبة الفرعية. وتعود أهمية ذلك إلى أن النخبة الفرعية تمثل في جوهرها مؤيداً ورابطاً غير رسمي بقوى اجتماعية أوسع، وقد ثبتت فائدتها على صعيدين: الأول هو الحد من مداخل المعارضة إلى الجماهير؛ والثاني هو تأمين الصوت الانتخابي الموالي للحكومة. والواقع أنه على صعيد البنية الأساسية اصطبغ الحزب ببعض المظاهر الخاصة بحزب رعوي تقليدي.[106]

لقد تمخض عن الشكل الذي تبلور للساحة السياسية المصرية، والتي كانت متراصة ومتناغمة، مجموعة واسعة من أحزاب المعارضة التي أصبحت وسائل للتعبير السياسي لأجزاء مهمة من المجتمع المصري والتي لم يكن لمصالحها وقيمها أن تتحقق من قبل الحزب المهيمن. فبغض النظر عن كون البعض منها عاكساً لنزعات فردية تفتقد إلى الجذور الاجتماعية فإن معظمها كان منظمات قابلة للحياة، بغض النظر عن ريبة الحكومة فيها، واستطاعت أن تضرب بجذورها في خطوط التصدعات الأساسية للمجتمع المصري كالتطابقات الاجتماعية الفئوية وجماعات المصالح والمؤسسات.[107] لقد شكل النظام

الحزبي التعددي عاكساً جزئياً للاختلافات الأيديولوجية والاجتماعية السائدة في الساحة السياسية المصرية.

فعلى اليمين يقع الوفد الجديد المؤيد لليبرالية الاقتصادية والسياسية، والأداة التي يعتمد عليها الأعيان التقليديون والبرجوازية القديمة التي كانت تملك القطاع الصناعي الخاص. ويختلف حزب الأحرار، الذي هو أيضاً ليبرالي، ليس في الأهداف أو المحتوى ولكن في استراتيجيته الخاصة بالدفاع الهادئ عن المصالح عوضاً عن المواجهة. وعلى يسار المركز ويمين الحزب الوطني الديمقراطي يقع حزب العمل الاشتراكي الذي يقوده رجال متشابهون في خلفياتهم الاجتماعية مع قادة أحزاب الوسط واليمين، ولكن مع وجود تاريخ سياسي وطني راديكالي متميز لهم. ويقع ضمن هذه الفئة أعضاء مصر الفتاة والإصلاحيون من الفئات الوسطى الذين سطع نجمهم في ظل حكم عبد الناصر، وتقهقر مركزهم حين انشقوا على الانفتاح الذي فرضه السادات وعلى مبادرته المنفردة لعقد السلام مع إسرائيل.[108] ولم يتم السماح للقوى الإسلامية بتشكيل حزب سياسي مستقل لها، ولكنها في الواقع العملي ظهرت كحركة سياسية حقيقية لها جذور ضاربة بعمق في النظام الاجتماعي بطريقة أكبر من تلك التي تتمتع بها الأحزاب البرجوازية العلمانية. ولكون قادتها ينحدرون من أوساط علماء الدين والتجار والطلبة، فإن نشطاءها استقطبوا من أوساط الفئات الدنيا-الوسطى والوسطى، وسيطرت على أتباع كثيرين في المناطق الشعبية. ويوضح تأكيدها على وجوب فرض الثقافة التقليدية الإسلامية للوقوف ضد التأثير الغربي، وعلى الملكية الخاصة بكافة أشكالها وخاصة تملك الأراضي ذات المساحات الصغيرة، النظرة العالمية لهذه الفئة الاجتماعية المتشددة وشبه التقليدية.[109] وأخيراً، وعلى اليسار يقع حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي وهو خليط من الفئات الاجتماعية الناصرية الوسطى والماركسيين وأعضاء اتحادات العمال الذين يعتنقون أيديولوجية راديكالية ووطنية-اشتراكية.[110]

وإذا اهتم المرء بقيادة ونشطاء الأحزاب فقط، فإنه سيلاحظ وجود تواصل محدود بين الأيديولوجيات المحافظة وقوى اليسار، أي بين الأيديولوجية الشعبية السائدة كالتمسك

بالدين والتقاليد وبين المحتوى الفئوي الأدنى الذي ينحدر منه العديد من الكوادر الحزبية، فذلك المحتوى يوضح أن السياسات الحزبية المصرية كانت قد تحركت إلى ما وراء التنافس الصرف بين المحاسيب والزمر التي ليس لأصحابها جذور اجتماعية، ودخلت مرحلة جديدة ظهرت فيها الأحزاب التي تضم في صفوفها حركات أيديولوجية ضاربة الجذور في المجتمع، ولكن حدود هذه الحركة واضحة أيضاً.[111] وهذا واضح من حقيقة أن الانتخابات كانت بشكل أساسي ومستمر تعمل كعاكس للنقاشات حول المحسوبية المتفشية بين الوجهاء أو الأعيان المتنافسين الذين لديهم موارد ذاتية كوجود قنوات ومداخل جيدة إلى الحكومة أو روابط دم واسعة وشخصية مرتبطة بالعائلات القوية. وأخذاً في الاعتبار الأمان الاقتصادي المحدود وأمية عامة الجماهير والشك المنتشر بشكل واسع في أن سلطة اتخاذ القرار تبقى مركزة في يد رئيس الجمهورية الذي يحظى بحصانة ضد المخرجات الانتخابية، فإن موضوع السياسات يبقى مهماً فقط في أوساط الفئات الواعية المحدودة العدد. إن النظام يفضل إلى حد كبير حزب الحكومة لأن السواد الأعظم من الأعيان متحالفون معه. وعندما يضاف ذلك إلى الصيغ المتعددة السائدة لتدخل الحكومة في الانتخابات، فإنه يكون كافياً لضمان أغلبية ساحقة للنظام في كل مرحلة من مراحل ما بعد التعددية الحزبية.[112] وباختصار، فإن تطبيق التعددية الحزبية على الساحة السياسية يشكل تحولاً عن النظام القائم على وجود حزب واحد مسيطر، ولكن ليس إلى المدى الكافي الذي يفرض تحريراً كاملاً من شأنه أن يجعل السلطة التنفيذية في الدولة مسؤولة عبر النظام الحزبي أو يسمح للعامة باختيار حقيقي بين قادة وبرامج بديلة لبعضها بعضاً على نحو ما هو موجود في النظم السياسية الغربية.[113]

إن أحزاب المعارضة الشرعية الصغيرة ذات أهمية خاصة للنظم السياسية في مختلف دول العالم، وإن كان لا يتوقع لها أن تتسلم السلطة، فهي تتطور إلى أحزاب ضاغطة ضمن النظام الحزبي المسيطر. إن دورها هو تبيان مصالح وقيم قطاعات المجتمع المهملة من قبل الأحزاب الكبرى المسيطرة. وفي أسوأ الحالات، فإنها تساعد على تأطير شروط الحوار الاجتماعي عن طريق إثارة قضايا وبدائل خافية، إن لم يتم توضيحها للجمهور فإنها تبقى

خارج اهتمامات العامة. ولكن من الممكن لها أن تهز مركز الحزب الحاكم وذلك لأنها لو هددت بالوقوف إلى جانب المعارضة التي تنافسه على السلطة، فمن الممكن له أن يستبدل سياساته لكي يسحب البساط من تحت أقدام المعارضة. وبالتأكيد، فإن الأحزاب الصغيرة تعمل كجماعات مصالح تمارس ضغطاً على الحزب الحاكم وأحزاب المعارضة على حد سواء لكي تحقق مصالح محددة، أو ترفع حظوظ سياسيين طموحين يأملون في الحصول على جهة تتبناهم.[114]

وفي ظل حكم السادات، حيث وجد حاكم يحاول أن يقوم بمهمة على نقيض ما تراه جميع أطراف طيف المعارضة السياسية، فإن الخلاف الأيديولوجي بين الحكومة والمعارضة كان واسعاً جداً لكي يسمح بتبلور مؤسسية النظام. فتحولت المعارضة الموالية بشكل مكثف إلى نشاط مضاد للنظام، الأمر الذي دفع بالسادات إلى قمعها بشكل متواصل. ولكن برغم ذلك فإنها بقيت عملية بشكل جزئي، فساعدت ممارسات حزب الأحرار القليلة والأساسية على توضيح مصالح البرجوازية الخاصة بتوسعة الانفتاح الاقتصادي، كما أجبرت حركات الإسلام السياسي الأصولية النظام على تقديم تنازلات في صالح الأيديولوجية التي تنادي بها، وربما ساعد حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي وحزب العمل المصري (في صيغته الاشتراكية) في تبطئة أو حتى تغيير مسار سياسات النظام غير الشعبية.[115]

أما في عهد مبارك فإن تلك التوجهات تطورت بشكل أكبر، وذلك لأنه في ظل عدم وجود مهمة شخصية للرئيس مقارنة بما كان سائداً في عهدي عبد الناصر والسادات، فقد نشأت معارضة أقل، ومن ثم فإن النظام القائم أصبح أكثر قدرة على التعايش معها. إن ما قام به نظام مبارك (في المرحلة الأولى على الأقل) من مراجعة جزء من السياسة الخارجية وإصلاح بعض مظاهر الفساد الذي كان سائداً في الفترة التي سبقته، وتبني جزء من المثُل السياسية والاجتماعية الناصرية، وإعادة بعض مظاهر التعددية الفردية والتحرير الاقتصادي تعتبر جميعها جهوداً لاقت نجاحاً في حجب المعارضة والتقليل من اقتناع

الجماهير بها. وكان ثمة فهم ضمني بين الحكومة والمعارضة؛ فالمعارضة تعلم أنها لو تمادت كثيراً في تحدي النظام فإنها ستثير الحكومة التي ستجبر على قمعها، وفي نفس الوقت فإن الحكومة تعلم أنها إذا ما أصبحت متجاهلة المطالب التي تثار فإنها قد تفسح المجال للمعارضة لتعبئة الجماهير ضد النظام مرة أخرى.[116]

إن أول ما استتبع النظام الحزبي المصري على المدى القصير هو أنه قاد إلى شرعية المؤسسة الحاكمة، فالحزب الحاكم يجسد هيئة مهمة، فهو يضم في صفوفه أجزاء من البيروقراطية العليا والقوات المسلحة، والمهنيين، ورجال الأعمال والأعيان والوجهاء الريفيين، وهؤلاء جميعاً يشكلون أكثر القوى الاجتماعية الاستراتيجية في مصر. وعبر روابط وظيفية وأتباع فإنه يربط أيضاً جزءاً من العامة بالنظام السياسي. لقد أدت شرعية أحزاب المعارضة إلى ضخ معظم صور النشاط السياسي التي كان من الممكن لها أن تأخذ مجرى مختلفاً يمكن أن يكون عنيفاً ومضاداً للنظام موجهاً نحو صيغ معارضة أكثر قابلية للسيطرة عليها. وبغض النظر عن فرصها الضئيلة في كسب السلطة وقدرتها المحدودة في بلورة شكل السياسة، فإن نخب المعارضة كانت راغبة بشكل ملحوظ في ممارسة اللعبة: وبالتالي دمج قواعدها الجماهيرية الخاصة في النظام السياسي بصورته الأشمل.[117]

إن أهمية السلطات العامة في تنمية البلدان الفقيرة أمر غير قابل للمساومة أو النقاش، خاصة ما يتعلق بوظائفها الأساسية. ويأتي على رأس الأهداف التي يجب أن تسعى الدول النامية لتحقيقها، إقامة إطار مؤسساتي ملائم وسليم للرفاه الاقتصادي والاجتماعي، وللأمن الداخلي وحمايته، وعليها أن تملك موارد مالية وآليات تسيير اقتصادية كلية تسمح لها بإصلاح عجز الأسواق، ويجب عليها أن تتكفل بميادين التعليم والصحة ودعم المقاولات الصناعية، وتشجيع إصلاحات زراعية. ستحدث كارثة محققة إن انسحبت الدولة من الاضطلاع بمسؤوليتها في أداء جيد لهذه الوظائف. وقد بينت التجربة القريبة أن تدخل الدولة في تأهيل جانب من تنمية المجتمع تكون له نتائج أفضل وأحسن، ويظهر

هذا بوضوح تام من خلال العواقب التي تترتب على انعدام وجود الدولة في حالات الاحتضار التي أصابت دولاً منهارة كالصومال وليبيريا. فـ«الحكومة الجيدة ليست ترفاً وإنما هي ضرورة حيوية لا يمكن بدونها تحقيق تنمية اقتصادية أو اجتماعية».[30] ولكي تقوم الدولة النامية بهذه الوظائف الكثيرة يتعين عليها إدخال إصلاحات كثيرة على مؤسساتها وتكييف أدائها لمتطلبات التنمية الشاملة.

الفصل العاشر

تقييم تجارب الاستخدام السياسي للإسلام

سنسعى في هذا الفصل لتقديم قراءة تقييمية ومقارنة لتجارب بناء الدولة الوطنية والاستخدام السياسي للإسلام التي تناولناها في الفصول السابقة.

تقييم التجربة السعودية

لقد اتضح من خلال التطرق إلى نشأة الدولة القائمة الآن في المملكة العربية السعودية أن النظام السياسي يعتبر نفسه قائماً على القيم التقليدية والمبادئ الإسلامية. إن الإسلام في السعودية يشكل حجر الزاوية الذي يقوم عليه كامل المجتمع والدولة، ويشكل المبدأ القائل بأن الإسلام هو دين الدولة نمطاً سياسياً مقبولاً لدى الجميع، ويعتبر القرآن هو دستور الدولة. إن الدين والقانون في السعودية متداخلان إلى حد كبير، وهما قائمان على نصوص قرآنية لا مجال لوجود خطأ فيها، وعلى التفسيرات التي أوردها السلف الصالح لأحكام القرآن والسنة. إن أكبر تحدٍّ تواجهه علاقة الشراكة هذه بين الدين والسياسة يأتي من المواجهة التي لا مهرب منها مع الحداثة، أو بشكل أدق من محاولة إدخال قيم غربية حديثة في الفكر الإسلامي كما هو معرّف من قبل المؤسسة الدينية التقليدية. وكلما كان النظام السياسي مرتبطاً بالمؤسسة الدينية التقليدية، كان أكثر عرضة للتوترات والتناقضات بين الحداثة والتقليد.[1]

ويشكل النظام السياسي السعودي مثالاً واضحاً لهذا النوع من التعقيدات؛ فهو يدين بوجوده للتحالف القائم بين النخبة السياسية المركزية والنخبة الدينية التقليدية، ولكنه كنظام سياسي يبدو وكأنه ثيوقراطي أساساً. وعليه، فإن الإسلام جزء أساسي من بنية النظام، بل هو الجوهر الأساسي الذي يقوم عليه هذا النظام والمحور الذي تلتف حوله

جميع بنى الدولة القائمة. وفي هذا السياق يوجد في هذه المرحلة تنازع بين تقليدية المؤسسة الدينية المفرطة وتطلعات النخبة السياسية المركزية نحو تحقيق التنمية الحديثة. لقد أثبتت النخبة السياسية المركزية بأنها تتقبل التحديث بشكل ربما يفوق كثيراً ما يعتقده المنظرون السياسيون الذين يدرسون الشأن السعودي من الخارج. إن ذلك يحدث بالنسبة للنخبة السياسية المركزية في نفس الوقت الذي تستمر فيه رموزها في القول بأنها مازالت متمسكة بتعاليم الإسلام وأصالته.[2]

وفي هذا السياق تبدو الحلول التي تحاول النخبة السياسية استخدامها لمعالجة مسألة شرعية النظام المعاصرة في المجمل ناجحة رغم ما تحاوله بعض رموز الغلو والتطرف من ممارسات بقصد الإخلال بشرعيته. وإلى الآن تحاول النخبة السياسية المركزية المواءمة بين القيم الإسلامية السائدة والوطنية الحديثة ذات الصيغة القيمية العلمانية الخاصة بالحداثة والتقدم والتنمية. وربما يعود ذلك النجاح إلى ما تمتعت به بعض رموز النخبة السياسية المركزية التي أسست الدولة من قدرات فائقة. ولكن من المبالغة القول بأن جميع ما حدث يعود إلى ذلك السبب وحده. وعوضاً عن ذلك، أو بالأحرى مكمل له، تعود أسباب النجاح إلى التعبئة الناجحة التي أسهم بها الاستخدام السياسي للإسلام ذاته كأيديولوجية تدعو إلى التحديث والتقدم. فالإسلام يدعو دائماً في تعاليمه إلى إنشاء الدولة القوية، وقد استطاعت رموز النخبة السياسية المركزية استخدام هذا الجانب لإنشاء دولتها مستفيدة من تفرق القبائل العربية وعدم الوحدة التي كانت سائدة بين الأقاليم التي تتشكل منها الدولة الحالية. فعلى أنقاض ذلك تمكنت النخبة السياسية المركزية جزئياً من انتشال المجتمع الذي كان لا ينتمي إلى العصر الحديث وتعود جميع الممارسات السائدة فيه إلى العصور الوسطى لكي تقيم دولتها الحديثة. إن ذلك لم يكن ممكناً لو أن النخبة لم تتمكن من تعبئة القبائل العربية أيديولوجياً مستفيدة من قابلية استخدام الإسلام في هذا المجال. إن النخبة السياسية المركزية فهمت جيداً أن في الإسلام جوانب كامنة يمكن أن يتم من خلال استخدامها تحقيق الشيء الكثير سياسياً.[3]

وكشريك روحاني تتمتع المؤسسة الدينية في السعودية والنخبة الدينية التي تقودها بمركز متقدم لا تتمتع به أية مؤسسة دينية أخرى في البلاد العربية بالنسبة للسيطرة شبه التامة على الحياة السياسية وأيديولوجية النظام ومؤسسات الحكومة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لقد كان مقدراً لهذا الدور أن ينجح بسبب حقيقة أن الفكر الوهابي هو الإطار التنظيري الذي تعتمد عليه الحياة السياسية والاجتماعية. وبعد إقامة النظام السياسي على بنى مؤسسية تم دمج أعضاء النخبة الدينية في نسيج النخبة السياسية المركزية وفي بنية الدولة، وعليه فإن النخبة السياسية المركزية السعودية وحدها هي التي تمكنت في العصر الحديث من إقامة الدولة على أسس من الأصولية الدينية الحديثة، وهي مستمرة في المحافظة على ذلك إلى الوقت الحاضر. وفي هذا السياق فإن المؤسسة الدينية ضالعة بقوة في السيطرة على سياسات الدولة والعمل على أن تتوافق تلك السياسات مع مبادئ الإسلام. ومن هذا المنطلق تلعب النخبة الدينية دوراً مهماً في تقوية شرعية النخبة السياسية المركزية، وفي وصول أفرادها إلى السلطة السياسية وحل الخلافات التي قد تنشأ حول هذه المسألة. ففي عام 1964 مثلاً لعبت النخبة الدينية دوراً أساسياً في الخلاف الذي ظهر بين سعود وفيصل، وقامت بإطلاق فتوى تم على أساسها تنحية سعود عن العرش وتبوؤ فيصل المُلك بدلاً عنه.[4]

أما بالنسبة لشؤون الحياة اليومية، فإن للنخبة الدينية دوراً كبيراً ومباشراً في السيطرة على وظائف الدولة التشريعية والتنفيذية. وقد ثبت عملياً أن هذه السيطرة فعالة في العديد من الظروف الحساسة التي مرت بها البلاد، فمن خلال الفتوى التي أطلقها الشيخ عبدالعزيز بن باز، ومن خلفه المؤسسة الدينية التقليدية بشقها الموالي للنظام، بجواز السماح للجيوش الأجنبية بالنزول على أراضي المملكة في غمرة الغزو العراقي لدولة الكويت، تمكنت النخبة السياسية من المساعدة كثيراً في حرب تحرير الكويت ودرء خطر النظام العراقي السابق عن المملكة ذاتها.[5] وبالتأكيد فإن تلك الفتوى ليست هي الوحيدة التي لعبت من خلالها المؤسسة الدينية دوراً مؤثراً في شؤون المجتمع، فهناك الكثير من ذلك الذي يمكن أن يساق كأمثلة، ولكن أهمها جميعاً هو وقوف المؤسسة الدينية كمعارض في

وجه ما أراده الملك عبدالعزيز من تقنين عصري للشريعة عام 1927. لقد خشيت المؤسسة الدينية في ذلك الوقت المبكر من تأسيس الدولة أن تكون تلك المحاولة موجهة نحو المؤسسة الدينية أولاً كأمر يقصد من خلاله المساس بالمبادئ الأساسية التي تقوم عليها وتستمد منها سلطتها ونفوذها. إن سيطرة المؤسسة الدينية ونفوذها يمتد وصولاً إلى المؤسسات التشريعية والقضائية وقطاعات مهمة في المجتمع كالتعليم والمؤسسات الدينية والاجتماعية. ومنذ عام 1929 وهي تسيطر على السلوك الاجتماعي من خلال ما تقوم به اللجان التابعة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبرغم محاولات الحكومة، وخاصة ما قام به الملك فيصل، للحد من نفوذ وسيطرة المؤسسة الدينية فإن جميع تلك المحاولات لم تحقق النجاح المطلوب.[6]

وكشريك للمؤسسة الدينية الوهابية اكتسبت النخبة السياسية المركزية القوة والاستقرار، وضمن ذلك التحالف الديني-السياسي لابد من الأخذ في الاعتبار الحقيقة المهمة بأن السلطة السياسية التي تتمتع بها النخبة السياسية المركزية اتسمت بكونها دينية منذ أن قام التحالف السياسي-الديني المشار إليه، واكتسب القائد السياسي للتحالف لقب "الإمام" منذ أن تبنى محمد بن سعود الوهابية وانضم إليها عام 1742. ومنذ ذلك الوقت أصبح قائد النخبة السياسية المركزية زعيماً سياسياً للحركة الوهابية بشكل تلقائي. وفي هذا السياق يتوقع المرء أن يطغى السياسي على الديني بسبب انصهار السلطات الدينية والروحية ضمن النشاط السياسي، وأن يصبح التحالف الأصلي غير متوازن، وبالتالي فإن ذلك سيقود حتماً إلى خضوع الشريك الديني لسلطة الشريك السياسي. ويعتقد كثير من دارسي النظام السياسي السعودي بأن هذه هي الحالة الفعلية لما هو عليه الوضع في السعودية في الوقت الراهن.[7] وبهذا المعنى فإن النخبة السياسية المركزية أظهرت قدرة فائقة على استخدام القوة السياسية الكامنة في الإسلام لتحقيق أهدافها السياسية وتقوية استقرار النظام السياسي. فأولاً، تمكنت بنجاح من السيطرة على القبائل المستقلة والسريعة الاستثارة المنتشرة في كافة أراضي المملكة وتوحيدها في كيان سياسي موحد. لقد مكنت الوهابية، التي اعتمدها المؤسسون الأوائل للدولة السعودية كأيديولوجية رسمية لهم

ولنظام حكمهم، من ترسيخ حقهم في الحكم وتأسيس شرعيتهم، فمنذ قيام حكمهم حتى الآن يعتمدون في شرعية نظام حكمهم على الإسلام بشكل أساسي. إن ذلك هو السبب الذي جعل الملوك المتعاقبين يصرون دائماً على أنهم حريصون على تطبيق شرع الإسلام والالتزام التام بذلك.[8]

وثانياً، وجدت النخبة السياسية المركزية في الإسلام سلطة غير منازعة لإقامة صيغة حكومية ذات سلطات مطلقة تتركز في يد أفرادها وحدهم دون مؤسسات المجتمع الأخرى، بما في ذلك المؤسسة الدينية رغم قوتها في المجتمع. لذلك فإن نظام الحكم السعودي هو نظام ملكي ثيوقراطي ذو سلطات مطلقة تبدو حتى الآن مقبولة من قبل أوساط واسعة من المجتمع مادام يقبل الحكم بشرع الله فقط. ومن وجهة نظر خاصة يشرح ذلك أسباب غياب القانون الوضعي القائم على وجود دستور حديث للبلاد، أو آليات ديمقراطية على الطريقة الغربية تتمحور حول وجود نظام سياسي علماني يفصل بين الدين والدولة. وثالثاً، حتى الآن عزز اعتماد النخبة السياسية المركزية على الأصولية الإسلامية قدرتها على مواجهة التحديات الأيديولوجية الحديثة التي ألمت بالعالم العربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بنجاح. لقد استطاعت النخبتان السياسية والدينية في السعودية تحدي دخول الأيديولوجيات الحديثة، التي اجتاحت المنطقة في أعقاب الحرب العالمية الثانية كالماركسية والناصرية والفكر البعثي إلى المملكة، وتمكنت من غرس الأفكار المناوئة لتلك الأيديولوجيات بقوة في المجتمع السعودي.[9] ومن جانب آخر فإنه بإلقاء نظرة على ما يوجد الآن من حركات معارضة على الساحة السياسية السعودية يتضح أنها غير قادرة في التأثير على شرعية النظام أو تقديم نفسها كبديل مقبول له، برغم أن العديد منها يعتمد في ظهوره على الأيديولوجية الدينية.

إن التحدي الأكبر والأهم الذي يواجه النخبة السياسية المركزية كصاحب نظام ثيوقراطي أصولي يأتي من الحداثة والقيم التي تنادي بها. وبالقدر الذي تطرح فيه الحداثة المعاصرة نفسها على أنها وسيلة تنمية وتغيير للمجتمع التقليدي القائم فإنها تعني دون شك، ومن وجهة نظر المؤسسة الدينية بكامل تفرعاتها، خطراً يهدد المبادئ الأساسية

للأيديولوجية القائمة؛ والدليل على ذلك أن المؤسسة الدينية التقليدية وقفت في وجه محاولات النخبة السياسية المركزية إدخال قيم وتقنيات غربية معينة إلى المجتمع.[10] ولكن بغض النظر عن الدلالات السلبية تلك، فإن النخبة السياسية المركزية تمكنت وإلى حد كبير من إدخال مظاهر التحديث والتنمية الاجتماعية والاقتصادية بشكل دؤوب إلى البلاد، وخاصة منذ سبعينيات القرن العشرين. ومن دون أن تنفي طبيعتها المحافظة والتزامها الشديد بالمبادئ الوهابية، فإن النخبة السياسية المركزية أثبتت أنه رغم وجود نظام ثيوقراطي شديد التمسك بالدين، فإن الإسلام لا يتعارض مطلقاً مع إقامة دولة عصرية حديثة. وفي هذا السياق تم الجمع بين منظومة من الوسائل لكي يتم تحييد أو امتصاص رد فعل المؤسسة الدينية المقاوم للتحديث، والواقع أن ذلك قد حدث لكي يتم إشراكها بشكل عملي في خطط وسياسات الدولة التحديثية، وذلك بغرض الموازنة والمواءمة بين الإصلاحات المزمع تنفيذها وبين الأفكار التقليدية القائمة في المجتمع.[11]

لذلك، وعلى غير ما يحدث في بلاد عربية أخرى تمكنت النخبة السياسية المركزية من مأسسة سلطاتها الدينية، وأصبح أعضاء المؤسسة الدينية ونخبتها مكمّلين للدولة ونواباً عنها بسبب اعتمادهم عليها من الناحية الاقتصادية وتثبيت مكانتهم الاجتماعية. وبسبب تمكن النخبة السياسية المركزية من تحديد طرق اختيارهم لأداء الأدوار المنوطة بهم، وبرمجة تعليمهم وفقاً لما تراه مناسباً لها فإن معظمهم أصبحوا جزءاً من البيروقراطية الممتدة للدولة. إن هذا الطرح ليس مقصوداً به القول بأن كل ما تبقى من الفكر الوهابي هو قشوره، ولكن الإشارة إلى أن تباعداً قد حدث بين الدور الذي أدته المؤسسة الدينية عند بداية قيام الدولة السعودية الحالية وبين الدور الرسمي الذي تؤديه في هذه المرحلة.[12]

لقد كانت المؤسسة الدينية في المراحل الأولى من القوة بحيث كانت قادرة على التأثير على النخبة السياسية المركزية، أما في الوقت الراهن فإنها تبدو وكأنها فاقدة قدراً كبيراً من استقلالها عن النخبة السياسية المركزية، برغم القوة والنفوذ اللذين تحظى بهما في المجتمع. وفي هذا السياق فإن ما يظهر من تحدٍّ لسلطة النخبة السياسية المركزية متجلياً في مظاهر العنف الشديد الذي يهز المجتمع السعودي يعتبر أمراً مهماً. ويلاحظ أنه ما إن تحدث

حادثة عنف فإن النخبة السياسية المركزية تلجأ إلى النخبة الدينية لاستصدار فتوى منها قبل أن تقوم سلطاتها الأمنية بالتعامل مع الحدث. ويعزى ذلك إلى أن النخبة السياسية المركزية تسعى إلى إضفاء شرعية على ما تزمع القيام به بحيث يتم تصويره على أنه جزء من عمليات مكافحة الإرهاب الذي تمارسه الفئات الضالة والمفسدون في الأرض. والواقع أن قوات الأمن تستطيع التعامل مع مثل هذه العمليات من دون استصدار فتاوى دينية، ولكن تأمين صدور الفتاوى لا يكلف النخبة السياسية المركزية شيئاً في الوقت الذي تؤمّن فيه لسلطاتها الأمنية مخرجاً لما قد يظهر من ردود فعل شعبية ترى عكس ذلك. وفي نفس الوقت، فإن التوجه إلى المؤسسة الدينية الرسمية ونخبتها للحصول على الفتاوى يجلب رضا تلك المؤسسة عن ممارسات النخبة السياسية المركزية، الأمر الذي يقوي في نهاية المطاف من شرعيتها في مواجهة خصومها المعارضين.[13]

لقد حاولت النخبة السياسية المركزية أيضاً أن تكسب تأييد المؤسسة الدينية قبل أن تقوم بإدخال المرونة إلى الفكر الوهابي المتشدد. وفي الوقت الذي يقوم فيه الفكر الوهابي على المحافظة الشديدة على المصادر التقليدية للإسلام، وعلى أكثر المذاهب صرامة بالنسبة للتفسير والاجتهاد وهو المذهب الحنبلي، فإن النخبة السياسية المركزية استغلت مرونة المذاهب الأخرى لكي تؤمّن تبني المجتمع الحديث لما تطرحه من أفكار تحديثية قائمة على الطروحات الإسلامية، وقامت إلى حد ما بتشجيع التفسيرات "التقدمية" للمبادئ الأساسية كالعدل والتعاون بين المسلمين، وذلك في سبيل تأسيس نظام جديد للأمن الاجتماعي وإضفاء الشرعية عليه لكي يعمل في صالح عامة الناس. وبنفس الطريقة فإن النخبة السياسية المركزية درجت على الاستفادة من مقولات المذهب الحنبلي ذاته لكي تخفف من صرامته، فوفقاً لهذا المذهب الذي يعود في كل أطروحاته وتفسيراته إلى القرآن والسنة مباشرة، لابد من أن يوجد مجال للاجتهاد عندما تعجز النصوص عن التعامل مع المسائل بشكل واضح أو عندما تكون النصوص فضفاضة.[14]

وعلى هذا الأساس، فمن الواضح أن النخبة السياسية المركزية قد تصبح قادرة على المبادرة والابتكار بعد أن تحصل على موافقة المؤسسة الدينية. إن هذا التراجع الشكلي في

قوة المؤسسة الدينية من المرجح له أن يتزايد في سياق التطور السياسي والاجتماعي العام للبلاد، وهذا التطور ربما يتحرك في أحد الاتجاهين المتناقضين: ففي الاتجاه الأول، وكما تستشف حقيقة ذلك مما تقوم به بعض الخلايا الإرهابية المتطرفة في هذه المرحلة، ربما تبرز إلى الوجود حركة متشددة قوية على شاكلة "حركة الإخوان" التي ظهرت بين عامي 1927 و1930 تقوم بمعارضة النخبة السياسية المركزية والمؤسسة الدينية الرسمية *والمطالبة بالعودة إلى الأصل النقي للوهابية.*[15] *أما الاتجاه الثاني، والذي يقع على الطرف* النقيض من الاتجاه الأول، فهو النتائج المباشرة لعمليات التحديث التي من شأنها أن تنتج جيلاً جديداً من النخبة المتعلمة على الطريقة الغربية "وطبقة وسطى" من التكنوقراط وبرجوازية ثرية تنادي بتحرير الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمع، وربما تطالب بإدخال الديمقراطية. ويجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن أياً من الاتجاهين المشار إليهما لم يتمكن من تجاوز قوة النخبة السياسية المركزية وسيطرتها المطلقة على الأوضاع وقدرتها على التعامل مع المشاكل التي مرت بها حتى الآن. ويبقى من الواضح أنها بوصفها نخبة حاكمة استطاعت الاستفادة من المشاكل السابقة التي مرت بها عن طريق إدخال إصلاحات محددة تسحب البساط من تحت أقدام معارضيها، أو على أقل تقدير الإعلان عن النية في إدخال تلك الإصلاحات.[16]

إن العديد مما يحدث في البلاد العربية المحيطة وما قد يحدث في المستقبل يعتمد على ما يحدث في السعودية ذاتها، فمساحتها الشاسعة، وضخامة مصادرها الهيدروكربونية، وكثافتها السكانية التي تنمو بشكل سريع، ومستقبلها الاقتصادي الواعد، ونفوذها السياسي الذي تمارسه جعلها تبدو كعملاق إقليمي مقارنة بالدول المحيطة بها. إن الأراضي التي تمكنت النخبة السياسية المركزية من بسط نفوذها عليها تشكل أربعة أخماس أراضي شبه الجزيرة العربية. وبرغم أن هذا الحجم الكبير في المساحة له ميزاته فإنه، بالإضافة إلى التاريخ السياسي للبلاد، يفصح عن مشاكل قد تكون صعبة في مسار تشكُّل الدولة الحديثة فيها؛ فالتنوع السكاني القَبَلي في الأقاليم الممتدة، والخصائص الاقتصادية لتلك الأقاليم، بالإضافة إلى التنظيم الإداري القائم خلق مشاكل إضافية

للنظام تزايدت بسبب صعوبة المواصلات وعوائق الاتصال السريع. ولكل منطقة من مناطق المملكة همومها الخاصة؛ فإقليم الحجاز يشتهر بامتيازاته الدينية وتقدم سكانه الاجتماعي والحضري وخبرة أهله التجارية وانفتاحه على العالم الخارجي بسبب توافد الحجاج إليه من جميع أرجاء المعمورة، ويسيطر إقليم نجد على العالم الخارجي بسبب كونه مهد الأسرة المالكة والحركة الوهابية والوزن السياسي والاجتماعي للقبائل العربية *القاطنة فيه. ويحتضن إقليم الإحساء، أو ما يعرف بالمنطقة الشرقية،* أهم حقول النفط ويسيطر نتيجة لذلك على الحالة الاقتصادية للبلد. ويتميز إقليم عسير ونجران وجيزان بكونه يحتوي على أراضٍ زراعية خصبة، جزء كبير منها مستغل بشكل جيد مقارنة بأراضي المملكة الأخرى. وأخيراً فإن السعودية تمتاز على جيرانها بكونها صاحبة تقليد سياسي-ديني ذي عمق اجتماعي يتخلل النسيج الاجتماعي بقوة، مقارنة بجُل إن لم يكن كل الدول العربية الأخرى.[17]

لم تتغير القيم القبلية والتقليدية في الدولة السعودية، ولكن عوضاً عن ذلك تم تحديثها وتوسعتها. وبالتحديد، فإن دولة من هذا القبيل تعتبر دولة بيروقراطية وتتساير فيها الولاءات القديمة التقليدية والبيروقراطية جنباً إلى جنب. إن من الصعب القول بأن النظام القائم بيروقراطي وفقاً للتعريف المقبول للمصطلح. فالبيروقراطية السعودية يتم استقطاب الأفراد إلى صفوفها عن طريق الارتباطات القبلية والأسرية والأنماط الأخرى للمحسوبية. لذلك، فإنها لا تتميز بخصائص من السمات الحميدة كما هي عليه أوضاع الخدمة المدنية في الدول المتقدمة. إن من الضروري التذكير بأن البيروقراطية السعودية ظهرت كنتيجة مباشرة لنمو صناعة النفط والعائدات الضخمة التي وفرتها وتغير بها وجه السعودية من بلد صحراوي إلى دولة حديثة، ولم تظهر كنتيجة لتجربة أو إرث استعماري مباشر. وبالإضافة إلى ذلك قد يوجد قرار واعٍ من قبل النخبة السياسية المركزية لتدشين برامج الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي التي بدلت من العلاقة بين النخب التقليدية والنخب المتطورة والتحديثية، بغض النظر عن حدوث ذلك بشكل بطيء.[18]

وفي واقع الحال فإن ذلك هو التناقض الموجود بين السعودية ومعها دول الخليج العربية وبين كافة الدول العربية الأخرى، فلم تكن فئة المثقفين والمتعلمين تعليماً عالياً أو المؤسسة العسكرية أو البيروقراطية هي التي زودت البلد بالدوافع والزخم المطلوب لإحداث التغيير، بل إن نخبة قبلية شديدة التقليدية والتمسك بالإسلام هي التي قامت بذلك. وبغض النظر عن الأخطار التي واجهت تلك النخبة بشكل مستمر منذ ثورة "الإخوان" وحتى هذه المرحلة، فإنها كانت ومازالت قادرة على الإمساك بشكل كامل تقريباً بعمليات التغيير والتطورات المتصلة بها. إن السعودية تبقى واحدة من أكثر الأمم محافظة وتقليدية في عالم اليوم، والواقع أن ذلك يعد شذوذاً عن القاعدة في عالم يتغير سريعاً. ومن الصعب أن يستوعب الإنسان، وخاصة المتعلم تعليماً عصرياً حديثاً قائماً على العقلانية والمنطق والعلوم الحديثة، أسباب النفوذ القوي الذي تتمتع به وتمارسه المؤسسة الدينية الوهابية، والتي يسمى أفرادها في السعودية "العلماء" والتي لها حلفاؤها ومؤيدوها التقليديون. إن نصائح "العلماء" وفتاواهم مازالت مطلوبة لإحداث أي تغيير في السياسات المتعلقة بجوانب عدة؛ كالتعليم والقانون والممارسات الاجتماعية والسياسات الخاصة بالدفاع والشؤون الخارجية.[19]

وبالتأكيد، فإن تحليل النظام والمجتمع السعودي، بالإضافة إلى الأوضاع النسبية للنخب بشتى تصنيفاتها؛ كالنخبة السياسية المركزية، والنخب الاقتصادية الحديثة التشكل، والنخب المثقفة، والفئة الوسطى من أصحاب المهن، وأساتذة الجامعات، والبنى العسكرية المتطورة- يعتمد على نقاط البدء التي ينطلق منها الباحث. فبالنسبة لدارسي تطور المملكة منذ وفاة الملك عبدالعزيز يؤخذ في الاعتبار التغييرات التي أحدثها الملك فيصل في المشهد الاجتماعي والاقتصادي منذ أن اعتلى العرش.[20] أما بالنسبة للآخرين الذين بدأوا في سبر غور التجربة مؤخراً على أثر أحداث الغزو العراقي للكويت وهجمات الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة وغزو الولايات المتحدة للعراق عام 2003، فإن أكثر ردود الأفعال تكراراً هي عدم التصديق بأن السعودية بجميع عوائد النفط التي تحصل عليها لم تمر بعد بالتجارب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي مر بها جيرانها

الإقليميون. والواقع أن العديد من الدارسين الغربيين يتنبؤون بشكل متكرر بإمكانية حدوث تبدلات سياسية-اجتماعية رئيسية في السعودية، ولكن دون أن تثبت مصداقية تلك التنبؤات. إن عدم دقة تلك التنبؤات هو الذي قاد مؤخراً إلى المزيد من الجهود المكثفة لإجراء البحوث الدقيقة حول أسس وأسباب الاستمرارية التي تحظى بها النظم الاجتماعية والسياسية السعودية، عوضاً عن الافتراض بسهولة غير واقعية بأن تغيراً راديكالياً من نوع ما لابد من أن يقع حتماً.[21]

إن طرحنا السابق لايعني بأي حال من الأحوال أن تغييرات أخرى لن تحدث أو لا يمكن أن تحدث على الصعيد السياسي بالإضافة إلى الصعد الاجتماعية والاقتصادية، فتلك التغيرات قد تحدث من خارج المنطقة بطريقة راديكالية بالمعنى العام للمصطلح. وفي الوقت الحاضر من الضروري أن يهتم الباحث بالواقع المعيش، ويمكنه أن يبحث على سبيل المثال في شؤون النخب المختلفة في البلاد التي تعتبر أساساً محافظة، سواء كانت متعلمة تعليماً دينياً تقليدياً أو تعليماً حديثاً على النمط الغربي، والتي تمتلك في هذه المرحلة مجموعة من المميزات غير العادية. ففي الوقت الذي هي قادرة فيه على الاعتماد على المؤيدين التقليديين لها وعلى العادات القديمة، لديها أيضاً مزايا واسعة من الموارد المالية الضخمة. وفيما يبدو فإن هذه المنظومة بعينها هي التي أفرزت سياسة داخلية سينتج عنها النمط من الدولة الموحدة التي صقلتها التجربة العالمية وأحالتها إلى نمط مختلف من عمليات التحديث. لقد تم تطوير نمط من الاستثمار المكثف في البنى التحتية الخاصة بالجوانب التعليمية والاقتصادية، في حين أنه في أوقات ماضية بدا الأمر وكأن الثروة التي لم تكن متوقعة ستبقى فوائدها محصورة ضمن المجتمع القائم آنذاك.[22] وكما يشرح التاريخ القديم لوسط شبه الجزيرة العربية، توجد أسباب طبيعية قليلة تجعل مناطق تعاني العوز فيلتئم بعضها مع بعض لتشكّل وحدة سياسية فيما بينها. ولكن الثروة التي أصبحت موجودة ومتاح للجميع الاستفادة منها وفرت وسائل واضحة وفورية ودافعاً لتجنب التشتت والعودة إلى الوضع القديم القائم على أجزاء لا رابط بينها. إن من شأن ذلك أن يجعل بعض تلك الأجزاء دون موارد اقتصادية كافية تحتاجها لتنمية ذاتها. ومن دون

وجود الأساس السياسي المرتبط بالأسس الإسلامية والعادات القديمة للسلطة، فمن المؤكد أن يحدث التفكك بشكل أكبر.[23]

وبعبارة أخرى، من المحتمل ألا يكون ممكناً أو منطقياً أن يتم إقصاء النخبة السياسية المركزية والنخبة الدينية المتحالفة معها عن السيطرة المستمرة التي تحظيان بها على أكبر احتياطي نفطي معروف في العالم والعوائد المؤكدة التي توفرها الكميات التي تنتج. إن التقديرات حول مستوى العوائد التي تحصل عليها المملكة تعطي مؤشراً بأن العديد من العوامل المشار إليها لها دورها في استمرار سيطرة النخبة السياسية المركزية على مسار التنمية. لذلك فإن من المنطقي القول بأن النظريات والتحليلات التي يسوقها معظم المهتمين بالدراسات السعودية فيما يتعلق بقدرة النخبة السياسية المركزية في المحافظة المستمرة على موقعها المتميز في الدول النامية، وذلك على عكس ما هو حادث في العديد من الدول النامية الأخرى، إنما يعود إلى الموارد المالية الضخمة، بالإضافة إلى الأنماط المعقدة من العلاقات الرمزية والتحالفات التي تطورت عبر الزمن بين النخبة السياسية المركزية والنخب القبلية والريفية والحضرية والدينية بشقيها التقليدي والحديث.[24]

وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن التجربة السعودية تجاه الاستخدام السياسي للإسلام تمر منذ مدة بمواجهة مطالب وتحديات تسوقها فئات مختلفة من المجتمع السعودي، وبالرغم من أن النظرة العامة للفاعلين المختلفين تجاه الدولة والمجتمع تتراوح من شخص إلى آخر وجماعة إلى أخرى، فإن وسائلهم ومطالبهم السياسية تداخلت بشكل ملحوظ منذ بداية تسعينيات القرن العشرين، وذلك حين قام الليبراليون والمحافظون بتوجيه رسائلهم المفتوحة إلى الملك، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. لقد كانت شكاوى العديد من الجماعات متشابهة، وربما تكون قد كتبت تحت تأثير المطالبة بالمزيد من المشاركة السياسية ومحاربة الفساد وتحقيق المزيد من كفاءة الأنظمة والأساليب المعمول بها في القضاء والإدارة العامة والمسائل التجارية. وباختصار فإن تلك الفئات تنادي جميعها بطريقة في الحكم أفضل مما هو موجود.[25] وبغض النظر عن النتائج التي تم تحقيقها في بداية الأمر فإنه مع مضي الزمن أخذ معظم الوهج الذي حظيت به تلك المطالب يخبو بالتدريج، وخاصة بعد أن تخلى كبار

رجال النخبة الدينية عن مُصْدري العرائض. وبقي صوت المعارضين في الداخل غير مسموع، بغض النظر عن الإغراءات السياسية التي صاحبت الأحداث، إلى أن وقعت كارثة الحادي عشر من سبتمبر 2001. فبعد تلك الحادثة وضمن الأجواء التي سادت حول حتمية نوايا الولايات المتحدة بشأن غزو العراق، بدأ بعض علماء الدين المعارضين، الذين كان قد أطلق سراحهم من السجن، في التصريح بآرائهم على الصعيد العالمي هذه المرة بالطريقة التي مارسها سفر الحوالي وسلمان العودة.[26]

إن أولئك المعارضين النشطاء الذين استخدموا الأشرطة المسجلة ورسائل الفاكس في بداية تسعينيات القرن الماضي أثبتوا بأنهم قادرون على استخدام وسائل الاتصال الحديثة بكفاءة، فقد استطاعوا الانتقال بسرعة إلى استخدام مواقع الإنترنت والرسائل الإلكترونية والقنوات الفضائية للتكيف مع معطيات الواقع المستجدة. ومع كون الرسائل المفتوحة وقائمة الأسماء التي وقعت عليها متاحة في مواقع الإنترنت يمكن للمرء أن يفترض أنهم تمكنوا من الوصول إلى المتلقين صغار السن في السعودية وغيرها من البلاد العربية بسهولة. وهنا، فإن هؤلاء الفاعلين الجدد في الحياة السياسية السعودية اكتشفوا لأنفسهم رأس مال سياسياً غير محدود ومساحة للعمل غير مسيطر عليها من قبل النخبة السياسية المركزية. إن هذه المعطيات الجديدة يمكن أن تنتهي في المستقبل إلى تشكل تحالفات قائمة على توجهات وبرامج مدروسة ومخطط لها عوضاً عن أن تكون قائمة على الوضع الاجتماعي والوراثة.[27]

إن دوران النخبة في السعودية ليس ناتجاً عن التغير الكلي في قيادة البلد، ولكنه يعتبر تداعياً لأحداث وأنماط وتغيرات اجتماعية-اقتصادية خارجية. وبغض النظر عن ذلك فإن النخبة السياسية المركزية مستمرة في السيطرة دون تجديد دمائها، وماضية في التعامل ببراعة فائقة مع فصائل النخبة السياسية الأخرى عن طريق التهدئة والضم، وفي بعض الأحيان الحجز، لمتحديها المحتملين. وبشكل عام ووفقاً لتقسيمنا لدوائر النخبة السياسية السعودية، الذي أوردناه في فصل سابق، فإن الدائرتين الأوسع من دوائر النخبة السياسية اللتين تقعان بعد دائرة النخبة السياسية المركزية مباشرة وهما الدائرة الثانية والدائرة الثالثة

أصبحتا أكثر تفككاً خلال التسعينيات من القرن الماضي، وقامت معظم فصائل النخبة بتطوير قدرتها على تنظيم وتنسيق نشاطاتها. وقامت النخبة الدينية بالدفاع الشرس عن وضعها في الدائرة الثانية، وبقي علماء الدين المعارضون في أوضاع غير مستقرة، وتحركت النخبة التجارية في اتجاه أصبحت معه أقرب إلى الدائرة الثانية، وأسس التكنوقراطيون أنفسهم بثبات في الدائرة الثالثة عبر المؤسسات التي يعملون فيها عوضاً عن أن يمارسوا نشاطاتهم كأفراد مستقلين. وأخيراً فإن تكتلاً أشمل وأعم ظهر، وهو يتكون من المثقفين الموجودين عبر عدد من فصائل النخبة وإن كان تكتلاً هشاً. وسيحتاج الأمر إلى تغير شامل في أوساط أعضاء النخبة الدينية لكي ينخرطوا في مسيرة توحيد النخبة.[28]

وإلى الآن، فإن العوامل الخارجية لم تؤثر على محتوى النخبة السياسية المركزية، ولكنها أثرت على توازنها الداخلي الخاص بالقوة وعلى استراتيجياتها. لقد انخرطت النخبة السياسية المركزية في المزيد من المؤسسية بالنسبة لشؤون الأسرة المالكة وعملية اتخاذ القرار، ومن ثم رفعت مستوى الشفافية الموجود إلى حد ما. وفي هذا السياق قامت بتعديل أنماط التوظيف التي تتبعها وتعديل استراتيجياتها تجاه الإعلام الوطني، ومن ثم استمرت في السيطرة على مسار وسرعة تغير النظام. إن توزيع السلطة بين الفرعين الرئيسيين في داخل النخبة السياسية المركزية يعمل من جانب على إبقاء الجمود أو القصور الذاتي ضمن هذه المجموعة التي يعمل أفرادها في بعض الأحيان في صالح الفرع النخبوي الذي ينتمون إليه، ويعمل من جانب آخر على احتضان جهود النخبة السياسية المركزية بالنسبة لصنع السياسات البناءة وتحديث النظام السياسي.[29] إن النظام السياسي السعودي ملكي مطلق ظاهرياً فقط، أما في واقع الأمر فإن متخذ القرار الأول وهو الملك لا يمكنه اتخاذ القرارات بمفرده دون موافقة الأعضاء الآخرين في النخبة السياسية المركزية، ورضا أعضاء الدائرة الثانية من النخبة عن القرارات المتخذة. وكرد فعل على المطالب الآتية من أعضاء الدائرة الثالثة التي تشمل علماء الدين المعارضين وأعضاء النخبة المثقفة والنخبة التجارية والعديد من وجهاء وأعيان البلاد، اتُخذت بعض الخطوات باتجاه إصلاح النظام السياسي، ولكن نطاق تلك الإصلاحات بقي محدوداً. ومن المحتمل أن تنعكس التغييرات اللاحقة في

ميزان القوة في داخل النخبة السياسية المركزية في تغيرات مستقبلية تطال المؤسسات كتوسيع صلاحيات مجلس الشورى مثلاً.[30]

إن وجهة نظر النخبة السياسية المركزية تجاه الانفتاح السياسي والاقتصادي، أو تعديل مسار النظام السياسي أصبحت أكثر تسامحاً، وأصبح الخط الأحمر في هذه الساحة أكثر اتساعاً. ولم يستغل علماء الدين المعارضون للسلطة باعتدال هذه الحقيقة بشكل كامل لكي يدفعوا باتجاه إحداث تغيرات في النظام السياسي، فعلى عكس المتشددين في معارضتهم للسلطة تحرك المعارضون المعتدلون في هذا الاتجاه بشكل أولي فقط.[31] وتوجد عدة أسباب لتغيير النخبة السياسية المركزية لاستراتيجيتها وقرارها بمنح المعارضين لها مجالاً أوسع بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، مقارنة بما كان عليه الوضع في السابق. فأولاً لم يكن من الممكن تجاهل عدم الارتياح الشعبي العام مما حصل من تداعيات ذلك على ما كان يدور في الداخل السعودي، وخاصة عندما بدأ بعض أعضاء المؤسسة الدينية في نشر تصريحات لهم باتجاه التعاطف مع من نفذوا الاعتداءات على نيويورك وواشنطن رابطين إياها بما كان يدور في المنطقة العربية. وثانياً، مقارنة بالمتطرفين والثوريين كان علماء الدين المعارضون باعتدال ينادون بالإصلاح فقط، وكانت وسائلهم لاعنفية، وكثير منهم كان ولايزال مستعداً للتعاون مع النظام السعودي، والبعض منهم جاهز للانضمام إليه. وثالثاً، يحظى علماء الدين المعارضون بإعجاب بعض الأتباع من عامة الناس غير المرتاحين لبعض ممارسات بعض أعضاء النخبة الدينية في علاقتهم مع النخبة السياسية المركزية، وإلا لقاموا بتأييد المتشددين منهم على الأقل. ورابعاً وأخيراً، فإن من شأن سياسة داخلية انفتاحية أن تؤدي إلى تحسين العلاقات مع العالم الخارجي، لذلك فإنه في بداية عام 2003 بدا المستقبل مشرقاً بالنسبة للمتخصصين وعلماء الدين المعتدلين والنخبة التجارية.[32]

إن من الممكن قياس أعمار الأجيال في الدائرتين الثانية والثالثة من النخبة، ولكن بالنسبة لأعضاء النخبة الجدد فإن أعمار أغلبيتهم تقع في الخمسينيات وليسوا بالضرورة صغاراً في السن. إن دوران النخبة في صورته المرتبطة بتغير الأشخاص كان بطيئاً إلى درجة

أن أجيالاً كاملة أعيقت من تبوؤ أدوار متقدمة في تراتبية النخبة السياسية بسبب وجود آبائهم أو حتى أجدادهم في تلك المواقع. إن بنية الأعمار في الكثافة السكانية السعودية تثير قضية كيف يمكن القيام بدمج ذوي الطموحات السياسية الواقعين خارج النظام في هذا النظام، أو ما هو مستقبلهم السياسي من وجهة نظرهم؟ إنه لأمر ذو دلالات محيرة، وربما كارثية، أن يكون الشبان السعوديون الذين يمارسون التطرف تقع أعمارهم دون الأربعين عاماً. إن هذه الحقيقة تؤيد مقولات أعضاء النخبة السياسية الداعين إلى انفتاح النظام السياسي، لكي يمكن من خلال ذلك احتواء المتطرفين وسحب البساط من تحت أقدامهم وتحويلهم إلى جزء من العملية السياسية. وإلى هذا الوقت فإن جيل الآباء تم دمجه في الوقت الذي لايزال فيه جيل الأجداد غير راغب في التنحي عن مواقعه في مراكز النخبة السياسية المركزية.[33] ولايوجد شك في أن السعودية ستبقى دولة ريعية، فإن نصيب الفرد من الريع آخذ في التناقص عما كان عليه في ثمانينيات القرن الماضي، وهو لن يعود إلى وضعه ذاك مرة أخرى وإن استمر سعر برميل النفط في الارتفاع. لذلك، فإن أقل ما يمكن عرضه على الأجيال الأصغر سناً هو المشاركة في بعض صيغ الانتخابات على المستويين المحلي والوطني. إن كون مقولة الانتخاب ليست غريبة على المجتمع السعودي، الحضري على الأقل، تم إثباته من خلال ما تمارسه النخبة التجارية على هذا الصعيد في انتخابات غرف التجارة في المدن المختلفة لعدة عقود. وعلى أية حال، فإن الانتخابات قد تعيد النخبة القبلية إلى الساحة السياسية مرة أخرى وتقوي مركز النخبة الدينية.[34]

ومن خلال النظر إلى التطورات الأخيرة التي تلم بالمجتمع والنظام في السعودية، يلاحظ أنه لا توجد فئة اجتماعية تستطيع تقوية مواقعها بالقدر الذي تستطيع به ذلك فئة التكنوقراطيين، وذلك بالرغم من أن قليلاً منهم فقط تمكن حتى الآن من دخول دوائر النخبة السياسية كأفراد مستقلين. إن حجم هذه الفئة الاجتماعية الآخذ في النمو من حيث الأهمية يحتاج إلى نظرة فاحصة في إطار تقييم التجربة السعودية المعاصرة. ويمكن القيام بذلك من خلال دراسة وجود أفرادها في مجلس الشورى، وهو مؤسسة يسيطر عليها بشكل كامل تقريباً التكنوقراطيون المعتدلون من ذوي التطلعات السياسية. لذلك فإنه

عندما تم تشكيل مجلس الشورى لأول مرة قامت النخبة السياسية المركزية باختيار أعضائه من بين فئة التكنوقراطيين الأكثر اعتدالاً، ولم تقم بتعيين أي من علماء الدين الداعين إلى الإصلاح إلا مع حلول عام 1997.[35]

وفي هذا المقام ليس بالإمكان الخوض في كافة تفاصيل تشكيل هذا المجلس الذي نعتقد بأنه خطوة سيكون لها تأثيرها المستقبلي على العملية السياسية، فهذه التجربة تحتاج إلى إفراد دراسة مستقلة لها لما لها من أهمية سياسية-اجتماعية، ولكن لابأس من الإشارة إلى أن مجلس الشورى يعمل كجهاز يقدم النصح والمشورة للنخبة السياسية المركزية، ويتم اختيار أعضائه من قبل الملك لكي يخدموا لمدة أربع سنوات (هجرية) على أن يتم استبدال نصف الأعضاء على الأقل بعد انتهاء مدة الأربع سنوات المقررة. ويبدو أنه نظراً لما توليه النخبة السياسية المركزية من أهمية لهذا المجلس بالنسبة لاستقرار الأوضاع السياسية في البلاد عملت منذ تأسيسه على زيادة عدد أعضائه بشكل مطرد. إن زيادة عدد أعضاء مجلس الشورى من 60 عضواً إلى 120 عضواً، ثم إلى 150 عضواً توضح محاولة النخبة السياسية المركزية، بل إصرارها على توسعة قاعدة التأييد الشعبية لها، وتوضح أيضاً كيف أن استراتيجيتها في التعامل مع العدد المتزايد من ذوي المؤهلات العالية من السعوديين الذين ربما يقومون بتشكيل تحديات لمراكزها السياسية والاجتماعية هي القيام باستقطاب وضم هؤلاء كأفراد إلى صفوف المؤيدين لها.[36] وبالإضافة إلى ذلك، فإن تأسيس مجلس الشورى يوضح استراتيجية النخبة السياسية المركزية تجاه الدائرتين الثانية والثالثة من النخبة السياسية الأعم، وذلك في الوقت الذي اكتسب فيه المجلس وظيفة إضفاء الشرعية على السياسات التي تنتهجها النخبة، وهي الوظيفة التي كانت تحتكرها المؤسسة الدينية ممثلة في مجلس كبار العلماء. وبهذه الطريقة فإن النخبة السياسية المركزية تعمل على تقليل اعتمادها في الحصول على الشرعية من المؤسسة الدينية. وربما يخدم إبقاء رئاسة مجلس الشورى في يد كبار علماء الدين كنوع من التعويض للنخبة الدينية عن فقدانها شيئاً من مواقعها السياسية.[37]

لقد استطاع مجلس الشورى الحصول على عضوية الاتحاد البرلماني العربي، ولكن بغض النظر عن ذلك فإن لمجلس الشورى عدة سمات تجعله بعيداً عن أن يكون برلماناً بالمعنى المفهوم، فهو يقع في سياق تجارب أخرى خاضتها دول من أعضاء مجلس التعاون لدول الخليج العربية إلى عهد قريب.[38] إن أهم سمتين في هذا السياق هما كون أعضائه معيَّنين من قبل الملك، أي السلطة التنفيذية التي يمثلها شخصه، والسمة الثانية أن ممارساته محصورة في تقديم الشورى للنخبة السياسية المركزية. ويضاف إلى ذلك أن المجلس لا يستطيع السيطرة على الميزانية العامة للدولة أو أن يسن القوانين أو أن يسحب الثقة من الحكومة أو أن يقوم بتعيين كبار رجال السلطة السياسية التنفيذيين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن استشارة المجلس تتم في الأمور التي تختارها النخبة السياسية المركزية فقط، والتي تعتبر ذات أهمية بالنسبة لها ذاتها قبل أي طرف آخر. وبذلك يمكن القول بأن النقاشات التي تدور في أروقة المجلس عززت تدفق المعلومات من أسفل إلى أعلى، وأثبتت أن النخبة السياسية المركزية ملمة باهتمامات الجماهير من جانب، والفئات التي قد تشكل تحدياً مستقبلياً لها من جانب آخر. وبذلك، فإن النخبة السياسية المركزية تمكنت من التأثير على المزاج العام عبر مجلس الشورى بالإضافة إلى وسائل الإعلام الأخرى التي يمتلكها أعضاؤها.[39]

وبإلقاء نظرة على بعض السير الذاتية للأعضاء المعينين في المجلس يتضح أنهم يمثلون الجيل الذي ولد في خمسينيات القرن العشرين. إن جيل الخمسينيات هذا يعتبر جيلاً انتقالياً بين ما كانت عليه السعودية في الماضي وما وصلت إليه في هذه المرحلة، أي أن من ينتمون إليه هم الجيل المخضرم الذي اكتسب تجارب مرحلتين مهمتين من التطور الاجتماعي والسياسي في السعودية. ويلاحظ أنه في عام 2001 كان سبعة فقط من الأعضاء تحت الأربعين من أعمارهم، في الوقت الذي كان فيه ثلثا الأعضاء في الخمسين من أعمارهم، وأن معظمهم أنهوا تعليمهم خلال سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي الأمر الذي يعني أن حمَلَة المعرفة الأكثر حداثة يعتبرون ذوي تمثيل قليل داخل المجلس. ويلاحظ أيضاً أن مستوى التعليم الذي حصل عليه أعضاء المجلس مرتفع، فمن 55 إلى 65 بالمئة من أعضاء المجالس التي تشكلت منذ عام 1993 إلى الآن هم من حملة الدكتوراه التي حصل عليها

معظمهم من جامعات في خارج السعودية. إن عدداً قليلاً من أعضاء مجلس الشورى حصلوا على شهادات الدكتوراه من جامعة محمد بن سعود الإسلامية في الرياض أو جامعة أم القرى في مكة، أو تتلمذوا على أيدي علماء دين سعوديين.[40]

ومن جانب آخر، فإن الخلفية الوظيفية لأعضاء المجلس منسجمة مع نوع التعليم الذي تلقاه كل منهم، فالأعضاء الذين يمتهنون التعليم أو يعملون في بيروقراطية الدولة ممثلين بشكل أكبر في المجلس من الأعضاء الذين يمتهنون الخدمة العسكرية أو يعملون في القطاع الخاص أو ينتمون إلى المؤسسة الدينية. إن عدداً من الأعضاء في المجلس كانوا قد عينوا سفراء في الخارج أو وزراء قبل دخولهم أعضاء فيه أو أثناء عضويتهم أو بعد انتهائها، والبعض منهم نظر إلى عضوية المجلس بنفس الطريقة التي ينظرون فيها إلى موظفي الدولة، وبنفس الأهمية التي هي عليها الوظيفة الحكومية العادية. ويلاحظ أيضاً أن الانتماء إلى خلفية اجتماعية نخبوية لا يضمن بالضرورة التمتع بالنفوذ السياسي ولا يشكل شرطاً مسبقاً للتعيين في مجلس الشورى ولكنه قد يساعد على ذلك. لقد تم تعيين عدد من أفراد الأسر المتنفذة البارزين، فعدد من الأعضاء ينتمون إلى الأسر التجارية الرئيسية أو ينحدرون من العائلات التي ينتمي إليها علماء دين مشهورون، في الوقت الذي تم فيه الاحتفاظ برئاسة المجلس لأفراد كبار من المؤسسة الدينية. وبالرغم من أن العديد من الأعضاء ينتمون إلى أصول قبلية، وآخرون ينحدرون من أسر شيوخ دين معروفين فإنه لم يكن بين أيٍّ منهم من هو شيخ قبيلة. وأيضاً فإنه لم يتم تمثيل جميع الأسر المعروفة التي لعبت أدواراً مهمة في تاريخ المملكة في المجلس، في الوقت الذي لم يتم فيه نهائياً تعيين أيٍّ من أفراد الأسرة الملكية في عضوية المجلس.[41]

إن تركيبة أعضاء المجلس لا تشير إلى أنه يقصد من تأسيسه أن يعمل كعاكس رسمي للتمثيل الجغرافي للتركيبة السكانية للبلاد. وفي نفس الوقت فإنه يبدو وكأن النخبة السياسية المركزية قصدت من وراء تأسيسه أن يعمل على تحقيق أحد أهم أهدافها وهو الدمج الوطني لأجزاء المملكة وتركيبتها السكانية. إن جميع المناطق التي تم دمجها في الدولة السعودية تم تمثيلها في المجلس، بغض النظر إن كان ذلك وفقاً لحجم الكثافة

السكانية في كل واحدة منها أم لا، فالمنطقة الوسطى تم تمثيلها بقدر كبير خلال جميع المجالس التي تشكلت.[42]

وبالرغم من أنه تمت زيادة عدد أعضاء المجلس فإن مهامه ووظائفه بقيت كما هي، وفي أوقات الأزمات والتوترات الداخلية أو الخارجية يمكن أن تزيد أدواره. فخلال الحملة الإعلامية المكثفة التي شنتها السعودية في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 انضم عدد من أعضاء المجلس إلى الوفود التي أرسلت إلى الخارج أو التي شاركت في المؤتمرات الدولية لشرح وجهة نظر المملكة ومواقفها المعلنة ضد الإرهاب بكافة أشكاله وصوره. وفي أكتوبر 2001 عبّر ولي العهد آنذاك عن أمله في أن يمارس المجلس أدواراً أكبر من المنوطة به حالياً. ولاحقاً قام بالمناداة أيضاً بمشاركة شعبية أكبر للمجلس في "السياسات العربية". وجاء ذلك لكسب التأييد الشعبي اللازم من خلال مجلس الشورى لمبادرته المعروفة التي قدمت إلى القمة العربية التي انعقدت في بداية عام 2003 لحل القضية الفلسطينية. إن مناداة ولي العهد السعودي آنذاك بأدوار أكبر للمجلس تعد تغيراً ملحوظاً في الاستراتيجية وربما في التوجه أيضاً؛ لأنه لم يكن متحمساً في البداية لإنشاء المجلس بالصورة التي ظهر بها في بداية الأمر. ولكن مع انتهاء الحرب الباردة بين الشرق والغرب يبدو أن المخاوف المبالغ فيها من خطر الأنظمة والحركات اليسارية المتطرفة التي ورثتها النخبة السياسية المركزية عن مجريات أحداث الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين قد زالت وأفسحت الطريق أمام استيعاب فكرة أنه على النخبة السياسية المركزية أن تتكيف مع الظروف المتغيرة. لذلك فإن تدشين مجلس الشورى بحد ذاته كان عاكساً للتغيير في الاستراتيجيات لبعض أعضاء النخبة السياسية المركزية على الأقل.[43]

إن من بين الأمور الجديرة بالملاحظة أن طريقة تشكيل مجلس الشورى وإجراءاته وممارساته والسير الذاتية لأعضائه وطريقة استقطابهم يتم نشرها على الجمهور، بالإضافة إلى أن وسائل الإعلام تقوم لاحقاً بنشر ما تراه السلطات المختصة مناسباً من وقائع جلساته، مع أنها عادة ليست علنية. ويمكن القول إجمالاً إن إجراءات ممارسة الشورى أصبحت أكثر شفافية عما كانت عليه في السابق، وهي خطوة متقدمة بعض الشيء في سياق

جعل عملية اتخاذ القرار رسمية مقوننة وتحويل صنع السياسة إلى عملية مؤسسية. إن تقوية أدوار المجلس تلقى صدى لدى العديد من الأوساط السعودية، بمن فيهم أعضاء من المؤسسة الدينية؛ ففي عام 2002 على سبيل المثال اقترح رئيس مجلس الشورى آنذاك الشيخ صالح بن حميد منح المجلس مزيداً من الصلاحيات في جلسة انعقدت خصيصاً لهذا الغرض.[44] ولكن يلاحظ أن تلك الدعوات لم ترقَ إلى المناداة باقتراح أن يتم انتخاب أعضاء المجلس. وربما يعود السبب في ذلك إلى أن العديد من أعضاء المجلس -كما أشرنا في بداية الحديث- ينتمون إلى فئة التكنوقراط المتخصصين، وأعضاء هذه الفئة يفتقدون القواعد الشعبية العريضة والمؤيدين والأتباع. لذلك، فإن أي انتخابات تجري لاختيار أعضاء المجلس قد تكون بالنسبة لهذه الفئة مخاطرة يفقدون من خلالها عضوية المجلس، حيث من الممكن أن تقوم هيئة الناخبين باستبدال المتخصصين بشيوخ القبائل والنخب الاجتماعية التقليدية الأخرى ذات القواعد الشعبية العريضة المبنية على روابط الدم والقرابة والانتماءات المذهبية.[45]

تقييم التجربة السودانية

إن السودان إذ نال استقلاله في الأول من يناير 1956 يعد من أوائل الدول العربية والإفريقية التي نالت استقلالها من الاستعمار الأوروبي، وبالتحديد بريطانيا. ولكن رغم مساحته الواسعة التي تصل إلى مليون ميل مربع، وتقطنه كثافة سكانية تقدر بحوالي 30 مليون نسمة وفقاً لتقديرات عام 2004، ويعد سكان المدن الرئيسية فيه، وخاصة العاصمة الخرطوم، متعلمين تعليماً لا بأس به وفقاً لمعايير العالم النامي، ويحتوي على أراضٍ زراعية خصبة يشقها نهر النيل وتصل مساحتها إلى 200 مليون فدان صالحة للزراعة- فإنه من بين أفقر أقطار العالم النامي، فهو وفقاً للترتيب الذي يضعه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي يقع في الترتيب 151 من أصل 173 دولة، وفقاً لما قام به البرنامج من ترتيب لدول العالم عام 1994.[46] ويعزز ذلك الطرح أن متوسط دخل الفرد السوداني السنوي لا يصل إلى 500 دولار سنوياً، ولا تبدو خطط التنمية التي يتحدث عنها النظام الحاكم أنها تعود بنتائج

ملحوظة على المواطن العادي. وعلى الصعيد السياسي لايزال القطر يبحث لنفسه عن دستور دائم يحكمه تتفق عليه جميع ألوان الطيف السياسي السوداني. ويواجه السودان حالات ثورة وتمرد في العديد من أطرافه أوضحها مشكلة الجنوب التي انتهت إلى انفصال الجنوب في دولة مستقلة في يوليو 2011، ومشكلة الغرب ممثلة في أحداث دارفور التي اندلعت في السنوات الأخيرة. وبالتأكيد، فإن حروباً طاحنة وثورات وحالات تمرد من هذا القبيل تستنزف جانباً كبيراً من موارد القطر بالنسبة للجميع، سواء كان ذلك الحكومة أو الجماعات المتمردة خاصة على صعيد الموارد البشرية.[47]

ومنذ استقلال السودان تعاقبت على حكمه سبعة أنظمة سياسية؛ ثلاثة منها ديمقراطية منتخبة، وأربعة عسكرية انقلابية استولت على السلطة من الحكومات المنتخبة. لقد قادت الحكومات المنتخبة القطر بما مجموعه عشر سنوات متقطعة، وقادته أربع حكومات عسكرية بما مجموعه أربعين عاماً متقطعة أيضاً، آخرها حكومة البشير الحالية. وخلال السنوات الخمسين الماضية لم يتقدم السودان إلى الأمام خطوة واحدة عما كان عليه ساعة الاستقلال، بل على العكس من ذلك تشير كافة الدلائل إلى أنه كشعب ودولة وطنية مستقلة ترنو إلى المستقبل خسر الآن كثيراً من مواقعه التي كان يقف عليها قبل أن يبتلى بحكم العسكريين وأصحاب الإسلام السياسي. فهو فاقد الآن الاستقرار السياسي، واقتصاده متدهور جداً، وليس له وجهة واضحة أو معلومة أو خطط تنموية أو بنية أساسية يرتكز عليها، وإنتاجه الوطني الإجمالي على كافة الصعد بما في ذلك ما يستطيع القيام به العامل البشري كعنصر خلاق، في تدهور مستمر، حيث يقال إن الأعداد التي نزحت إلى خارج السودان حتى الآن تقدر بنحو 4-5 ملايين نسمة انتشرت في كافة أصقاع العالم.

لقد مر على وصول نظام عمر حسن البشير إلى السلطة أكثر من عقدين من الزمان، في إثر انقلاب عسكري بتدبير من الإخوان المسلمين السودانيين، وكان هدف الانقلابيين المعلن ساعة نجاح الانقلاب هو انتشال البلاد من دوامة الشر التي كانت تدور في فلكها

ووضعها على طريق التقدم والرفاهية والسلام والأمن والاستقرار، وقاموا في سبيل تحقيق ذلك كما يقولون بتوظيف فلسفة سياسية إسلامية والقيم المرتبطة بها لكي تعينهم على تحقيق أهدافهم،[48] فما الذي حدث وإلى أين أوصل ذلك السودان في هذه المرحلة من تاريخه؟ إن من ينظر إلى أوضاع السودان الداخلية والخارجية يصبح على يقين بأن شيئاً من الوعود التي قطعت لحظة نجاح الانقلاب لم يتحقق حتى الآن، رغم ما لاح أمام النظام من فرص في بداية الأمر للتصالح مع شعبه ومع البيئة الدولية المحيطة به. لقد كان كل هم أصحاب النظام، وخاصة بعد أن انكشف الدور المركزي للإخوان المسلمين ممثلين في الجبهة الإسلامية القومية، هو بناء برنامجهم الإسلامي بأي ثمن، فقد صعّدوا من حربهم ضد الجنوب إلى أقصى مدى ممكن، الأمر الذي دفع بالمتمردين في الجنوب إلى التصعيد أيضاً من جانبهم، واستطاعوا في السنوات الأخيرة قبل عقد اتفاق سلام عام 2005 تحقيق مكاسب عسكرية جعلت موقفهم التفاوضي أقوى من موقف الحكومة، وخاصة بعد انضمام كل من الصادق المهدي وأحمد الميرغني وفصائل شمالية أخرى إلى جون قرنق والمجموعات الجنوبية الأخرى التي تقاتل إلى صفه، واتخذت لنفسها قواعد على حدود السودان مع أثيوبيا وإريتريا ودول إفريقية أخرى متاخمة للسودان.[49]

لقد قام النظام الجديد بسن قوانين قائمة على الشريعة لكي تطبق على جميع شعب السودان بمن فيهم غير المسلمين، وفرضت اللغة العربية كلغة تدرس بها المواد في جميع الجامعات السودانية، ومنها جامعات الجنوب الذي لا يتحدث سكانه العربية، وتدهور وضع التعليم العام في مستوى الجامعة وما دونه، على الرغم من تزايد عدد مؤسسات التعليم الجامعية الخاصة وعدد الطلاب المقبولين في الجامعات كل عام. وربما يعود السبب في ذلك إلى تغلغل الأيديولوجية السياسية التي يعتنقها النظام في مؤسسات التعليم، وتفريغ المناهج التعليمية من مضامينها العلمية البحتة، وهجرة العديد من علماء السودان وأساتذة الجامعات والمدرسين والإداريين الأكفاء إلى الخارج، أضف إلى ذلك العزلة التي يعيشها النظام بسبب مقاطعة العديد من أطراف المجتمع الدولي له، وحظر تداول وسائل المعرفة الآتية من الخارج وحصر المتداول منها فيما يسمح به النظام ويوافق عليه، وعدم

القدرة على استيراد كل ما هو جديد في عالم المعرفة بسبب الأحوال الاقتصادية المتردية وتدهور العملة السودانية في مقابل العملات الأخرى، بل وعدم قبولها من قبل الأسواق العالمية في التداول. وصادر النظام أيضاً الحرية الإعلامية وأصبحت الصحف لا تنشر سوى ما يريده النظام، ووجهت الإذاعة والتلفزيون توجيهاً مؤدلجاً.[50]

ويرى أصحاب النظام أنهم قاموا بتطوير الاقتصاد عن طريق زيادة المساحة الزراعية، ولكن الواقع يشير إلى أن ذلك لم ينعكس على حياة المزارع السوداني البسيط، فما تم توزيعه من أراضٍ زراعية من قبل الحكومة لم يذهب إلى صغار المزارعين أو من ليس لديه أرض مملوكة، بل ذهب إلى الفئات المتنفذة في داخل النظام ومحاسيبه ومؤيديه الذين عادة ما يقومون ببيع تلك الأراضي بعد تملكها إلى من يستطيع أن يدفع ثمنها. وأيضاً فإنه بالرغم مما تقوله وسائل إعلام النظام من أن الزراعة في السودان قد تطورت منذ وصولهم إلى السلطة فإن ذلك لم ينعكس على جودة المحاصيل التي تطرح في أسواق البلاد أو على الأسعار التي تباع بها لصالح المستهلك، بل على العكس من ذلك فإن الإنسان السوداني يدفع الآن أثماناً خيالية لشراء حاجاته الغذائية في نفس الوقت الذي تدهورت فيه مداخيله وموارده الاقتصادية تدهوراً شديداً، وزادت على كاهله كافة الرسوم والضرائب وفي كثير من الحالات الأتاوات غير المباشرة في شكل هبات تقدم إلى موظفي الدولة في مقابل إنجاز معاملات المواطنين.[51]

ويضاف إلى كافة إخفاقات النظام الداخلية والخارجية منذ عام 1989 أن المخاطر والتهديدات الأمنية التي يواجهها القطر قد زادت أيضاً. ويعود السبب الرئيسي في ذلك إلى أن النظام أصبح مسيطراً عليه تماماً من قبل قلة حاكمة، وبقيت كافة الفصائل والتجمعات والأحزاب السياسية الأخرى خارج كافة العمليات السياسية والاقتصادية في البلاد؛ لأن النظام الحاكم قام بعزلها وإقصائها عن كافة أمور القطر بشكل منهجي ومتعمد. ويضاف إلى ذلك أن ممارسات النظام تجاه جيرانه ودول أخرى عديدة في المجتمع الدولي اتسمت بطابع العدوانية، وربما الاستخفاف، في كثير من الحالات، رغم ما في ذلك من إضرار بمصالح السودان الداخلية والخارجية.[52]

إن أكبر الأخطار التي تواجه السودان على الصعيد الداخلي هي الحروب الأهلية في الجنوب والغرب والمناطق الأخرى، وإلى ما قبل الحل المبدئي الذي توصلت إليه الحكومة مع الجنوبيين، والذي أفضى في نهاية المطاف إلى استقلال الجنوب، فإن الحرب في الجنوب استمرت في استنزاف موارد البلاد منذ عام 1955، أي مرحلة ما قبل الاستقلال، إلى عام 2005.[53]

وقبل فترة قصيرة من التوصل إلى حل مشكلة الجنوب، ربما لم تزد على سنتين، اندلعت مشكلة دارفور أمام النظام الحاكم فجأة وربما دون سابق إنذار. وبغض النظر عن جميع ما يشيعه النظام حول وجود مؤامرة ضده في دارفور من قبل أطراف عدة داخلية وخارجية، وبعيداً عن نظرية المؤامرة هذه، فإن اندلاع مشكلة دارفور تعكس بشكل واضح عدم قدرة النظام على حل مشاكله الداخلية وإدارة أزمة الصراع بشأنها بالشكل الصحيح، خاصة في ظل الأيديولوجيا الصارمة التي تهمش الآخرين بكافة فئاتهم الاجتماعية وانتماءاتهم الإقليمية والعرقية والقبلية والحزبية والسياسية والدينية. إن النظام السوداني الحالي ونتيجة إفراطه ومغالاته في الاستفراد بالسلطة وتجيير اقتصاد البلاد لكي يعمل في صالح أصحابه، يبدو أنه عاجز عن الاضطلاع بقضية الدمج الوطني. إن مشاكل السودان الخاصة بهذا الجانب من عناصر عدم الاستقرار ليست جديدة، ولكن النظم السابقة كانت قادرة على إدارة أزمة الصراع الداخلي على الصعيد الإقليمي بطرق عدة أدت إلى هدوء الأوضاع لزمن طويل منذ الاستقلال؛ فتحت ضغط كان آتياً من الأوضاع الدولية التي سادت، ومن القوى الداخلية المتولدة نتيجة تأثير الحداثة واستفزازات الحكم الأجنبي، فإن الاستعمار خرج من السودان على مضض. ومع مزاولة الحكومات الوطنية المركزية المتعاقبة مهامها بدأت في الظهور عوامل التفكك الإقليمي والحساسيات الطبقية وصراعات الفئات المجتمعية التي كانت محتجبة وراء أنماط من العلاقات التي كانت تبدو مستقرة.[54]

إن بعض حالات الصراع القائمة في السودان فعلاً أو من المحتمل لها أن تقوم متجذرة بعمق في الأوضاع التي كانت سائدة قبل دخول الحكم الأجنبي إلى البلاد،

والبعض الآخر نتاج الظروف والقوى التي أوجدها الاستعمار، والبعض الثالث يبقى كنتيجة حتمية للأوضاع التي اختفت السيطرة الاستعمارية تحت وطأتها، والبعض الرابع الجديد جاء نتيجة للممارسات التي صاحبت عمليات الاستخدام السياسي للإسلام التي أشاعت عدم الرضا والمعارضة والثورة، ومن ثم الفوضى العارمة في كافة أقاليم الأطراف. إن معظم هذه الحالات تسببت في غياب متواصل للاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بالإضافة إلى نظرة مستقبلية قاتمة تجاه قيام حكم وطني ديمقراطي مستقر. إن ما حدث في الجنوب، أو ما يحدث في دارفور حالياً، أو ما قد يحدث في مناطق سودانية أخرى مستقبلاً، توجد له ثلاثة أسباب ذات علاقة بمشكلة الدمج السياسي.[55]

إن السبب الأول له علاقة بصيغة ومدى التنظيم السياسي المرتبط بالوحدات السياسية الثقافية التقليدية والنظام الإقليمي الاستعماري الذي تشكلت تحت مظلته تركيبة السودان الجغرافية الحالية. فالوحدات المكونة للسودان حالياً تمت لملمتها بصورة عرضية-عشوائية ترتبط بمصالح ونفوذ بريطانيا، وأعلنت رسمياً بأنها دولة-وطنية حديثة ومستقلة وذات سيادة. ويعود السبب الثاني إلى المؤسسات السياسية؛ ففي السودان المستقل عند قيامه أول الأمر تم التبني غير المدروس للديمقراطية البرلمانية على النمط الغربي والمؤسسات الإقليمية الموحدة لدولة مترامية الأطراف ذات حكم مركزي مقره الخرطوم. ويعود السبب الثالث إلى طبيعة السلطة السياسية، حيث تم استبدال النخب السودانية التقليدية القديمة والبيروقراطية الاستعمارية التي خدمت تحت ظلها بنخبة جديدة ذات تعليم حديث على النمط الغربي.[56]

إن تلك التغيرات في نطاق التنظيم السياسي، وبنية المؤسسات السياسية، وطبيعة النخبة السياسية الحاكمة إما أن تكون قد فاقمت أو خلّفت هي ذاتها ثلاثة أنواع رئيسية من مسببات التفكك الحالي الذي زاد النظام السياسي الذي أوجدته الجبهة الإسلامية القومية في تأجيجه. فهي أولاً، خلقت عدم الوحدة بين الجماعات الثقافية السودانية الأصلية التي تم ضمها عشوائياً إلى بعضها بعضاً سياسياً في دولة ذات تركيبة عرقية وقبلية وجغرافية ومجتمعية-طبقية معقدة، وخاصة مع محاولات أسلمة المجتمع القسرية التي تم

في سياق تطبيقها تناسي كافة مكونات المجتمع السوداني الثقافية الأخرى. وثانياً، هي خلقت التوترات بين المجتمعات العرقية والقبلية والجغرافية والمجتمعية المتعددة التي تشكل المجتمع الجماعي للدولة الوطنية. وثالثاً، هي خلقت تفاوتات مجتمعية- طبقية- اقتصادية عميقة بين النخبة السياسية التي تحكم القطر والنخب الاقتصادية والاجتماعية الأخرى التي ترتبط بها أو تتقاطع معها وبين بقية جماهير الشعب السوداني الكادحة.[57]

لذلك، فإن ما يحدث في دارفور اليوم ليس بأمر وليد الساعة وفقاً لما تحاول العديد من الأطراف الخارجية أو حتى النظام السياسي الحاكم ذاته تصويره. إنه في الواقع أمر مزمن ولكنه لم يخرج إلى سطح الأحداث إلا عندما شعر العديد من الأطراف الخارجية بأن مصالح مستقبلية واسعة توجد لها في السودان، وشعرت أطراف داخلية ضالعة في لعبة الصراع على السلطة مع النظام بأن لها مصالح محددة في تحريكه في هذه المرحلة بالذات. إن الاستقرار السياسي وإقامة مؤسسات ديمقراطية هي أمور ذات علاقة وطيدة بالأوضاع الثلاثة المتلازمة؛ وهي القبلية والعرقية والتفاوت الطبقي، مع ما يحمله كل واحد منها من أبعاد جغرافية وسياسية واقتصادية ترتبط بمصالح ضيقة تخص كل طرف من الأطراف الداخلة في لعبة الصراع السياسي الداخلي. وكل من يحاول أن يصور الأمر على الصعيد الخارجي بأنه تطهير عرقي أو سعي من الحكومة المركزية للسيطرة المنفردة على المقدرات الاقتصادية لإقليم دارفور وحرمان سكانه منها في معزل عن العوامل الأخرى التي سقناها، ربما يكون متجافياً عن الصواب إلى حد كبير.

إن عنق الزجاجة الذي وصل إليه السودان نتيجة للاستخدام السياسي للإسلام بالطريقة التي حدثت وباتت تهدد القطر في أمنه القومي، هي مشكلة الأوضاع الاقتصادية المتردية التي لا يبدو أن أملاً قريباً يلوح في الأفق لحلها بغض النظر عن جميع ما يقال عن الموارد النفطية الهائلة التي تحصل عليها البلاد من تصدير النفط. ومنذ أن وصل النظام الحالي إلى السلطة وبدأ في تطبيق إجراءاته الاقتصادية، التي يقول عنها إنها في سياق إدخال الاقتصاد الإسلامي إلى البلاد، والمواطنون السودانيون يعيشون كابوس المشكلة الاقتصادية

ونسبة التضخم وصلت إلى 200 بالمئة في بعض السنوات وأسعار مواد المعيشة ترتفع ارتفاعات غير محتملة كل يوم. وبين الفترة والأخرى يخرج المسؤولون السودانيون على الملأ ليصرحوا بأنهم يعملون على تخفيض معدلات التضخم إلى نصف ما هي عليه بعد فترة زمنية محدودة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث، وربما لن يحدث لأسباب تقع خارج نطاق سيطرة النظام الحاكم. إن صادرات السودان السنوية إلى الخارج تصل إلى ما يقارب 800 مليون دولار تقريباً، ولكن القطر يحتاج إلى مضاعفة هذا الرقم إذا كان يريد أن يحقق شيئاً من الرفاهية النسبية للشعب، وهو أمر ليس لدى النظام الحاكم خطط واضحة لكيفية تحقيقه سوى فكر التمني الخاص باستخراج النفط وتصديره. ومن ناحية عملية، فإن السودان كدولة تم مقاطعتها من قبل جميع المؤسسات المالية الدولية، سواء العامة منها أو الخاصة، باستثناء بنك التنمية الإفريقي وبنك التنمية الإسلامي وبعض البنوك الإسلامية الأخرى كبنك فيصل الإسلامي.[58] لذلك، فإنها عاجزة بشكل مستمر تقريباً عن تسديد ديونها الخارجية. إن هذا الواقع يسبب للبلاد العديد من المشكلات الاقتصادية ويعيق قدرتها على شراء الوقود والدواء والمعدات الزراعية والأسمدة ومواد البناء التي توجد حاجة إلى استيرادها من الخارج. لقد أدى كل ذلك إلى أن ينخفض سعر العملة الوطنية إلى الحد الذي أصبحت فيه قيمة القوة الشرائية لها لا تساوي ثمن الورق الذي طبعت عليه. لقد أدى ذلك إلى اختلال الخدمة في القطاع العام، وخروج المظاهرات العامة إلى الشوارع ضد ارتفاع الأسعار والبطالة وانقطاع الكهرباء ونقص المواد التموينية الأساسية خاصة الخبز وارتفاع أسعارها إن وجدت. ومرت فترة ازدادت فيها المظاهرات والاحتجاجات بحيث هددت أمن المواطنين بدرجة خطيرة. ويعود السبب في هذا الأمر الأخير إلى أن هذا النوع من القلق والتشتت الذهني بسبب انعدام ضرورات الحياة اليومية عادة ما يشكل أرضاً خصبة مثالية لظهور المعارضة السياسية المنظمة التي تجد لها تأييداً شعبياً واسع النطاق في المدن الكبرى.[59]

وبغض النظر عن كل ما كان يمكن أن يقال عن مهارات القائمين على تجربة الاستخدام السياسي للإسلام وانضباطهم التنظيمي وقدراتهم في التعامل مع معطيات

الواقع السياسي، إلى جانب ما كان يمكن أن يقال عن ضعف القدرات السياسية للمعارضة، فإن الحقيقة الوحيدة التي تستشف من كل ما جرى في السودان منذ انقلاب 1989 هي أن الأوضاع الداخلية سارت ولاتزال تسير من سيئ إلى أسوأ، وأن السودان آخذ في التمزق، وإن كان ذلك بشكل بطيء: كما أنه توجد عداوة واسعة في أوساط أفراد الشعب كافة تجاه جميع الممارسات التي صاحبت عمليات الاستخدام السياسي للإسلام في البلاد. [60]

تقييم التجربة المصرية

كانت إحدى أهم صفات المجتمع المصري التي تبلورت في إثر سقوط الملكية هي تزايد المحاولات التي تقوم بها الفئات الاجتماعية المختلفة لإيجاد أنماط من وسائل التعبير التي يمكن بواسطتها القيام بأمرين: الأول، هو فهم وإدراك التجربة السياسية والاقتصادية والاجتماعية المصرية المعاصرة؛ والثاني، هو القيام بتحديد تلك التجربة بدقة وتحويل مسارها لخدمة الأهداف الوطنية الجديدة. وفي هذا السياق ظهرت محاولات من مختلف الأنواع لتصوير وقيادة عمليات إعادة البناء والإصلاح، أو بشكل أكثر جذرية إعادة تأسيس بنية المجتمع والقيم الموجودة فيه من أسفل القاعدة إلى أعلى الهرم.

ودون شك، فقد كان لكل مجموعة شرعت في تلك المحاولات أيديولوجيتها ونمط تفكيرها الخاص بها، ولكن يمكن حصر تلك الأفكار في أربعة مسارات محددة: فالمسار الأول هو المسار العلماني بالنسبة لكافة الجماعات التقدمية بمختلف فئاتها وألوان الطيف التي صبغتها. والمسار الثاني هو مسار القوى الاجتماعية المحافظة غير المتجانسة التي اجتمعت تحت شعارات البرجوازية الليبرالية القديمة. تلك الشعارات كانت تعكس مصالح الإقطاع إلى جانب مصالح بعض جماعات البرجوازية التجارية والصناعية. والمسار الثالث هو المسار الديني الذي عكسته محاولات الإخوان المسلمين ومنظومة الجماعات التي وصفت نفسها بأنها إسلامية. والمسار الرابع والأخير هو مسار النتاج

الأيديولوجي للدولة-الوطنية المصرية والفئات المرتبطة بها بشكل خاص، والتي تلونت بلون رئيس الجمهورية خلال كل حقبة من الأحقاب الثلاث التي مرت بها مصر منذ عبد الناصر فالسادات ثم مبارك. ويمكن القول بأن جميع تلك الفئات مهلهلة ومليئة بالتناقضات وغير مترابطة وصامتة إلى درجة أن ميولها ونزعاتها المطلقة والإجمالية تخفي وتحاول القيام بعمليات اجتثاث لجذور قضايا تناقض أيديولوجياتها، تكبر أو تضمحل وفقاً للظروف، ولكن توتراتها الداخلية وعلاقاتها مع محيطها الاجتماعي يحد من، بل في أحيان كثيرة يرفض، هذا النوع من الاجتثاث.

وعلى مستوى أكثر عمقاً تجد تلك الأنواع من المحاولات أن تشكلها الجزئي وانتظامها في نمط من الحركات الاجتماعية والأيديولوجية يتجلى في التركيبات الثقافية ذات الدلالات التي تتعدد صور علاقاتها وفقاً للتغيرات التي يشهدها المجتمع، ويصعب على الباحث أن يكيفها ولو بشكل مبدئي ضمن لغته الخاصة. إن جميع تلك المحاولات المتعددة وأنماط الارتباط الاجتماعي يوجد بينها عامل مشترك هو وجود تكرار فيها لسلسلة من المعوقات والحواجز الصعبة التي هي في طبيعتها ذات صفتين أيديولوجية واجتماعية. إن المحاولات التي حدثت خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين والفترة التي سبقت ذلك عاودت الظهور في الظروف الاجتماعية الصعبة التي سادت خلال ستينيات وسبعينيات القرن نفسه، ولكن دون توافر التغير الاجتماعي والتنمية الشاملة اللازمة التي تعطي دفعة قوية وأهمية للمجتمع المصري في صيغه المعاصرة.

ضمن التاريخ المصري الحديث في علاقته بأوروبا أصبح الكفاح من أجل الاستقلال كما تم إدراكه من قبل ثورة يوليو 1952 مرتبطاً بشكل خاص بمجموعة الضباط الأحرار. وتطلب المنطق الخاص بمؤسسة الحكم من العسكر، وأولئك الذين يعتبرون حلفاءها الاجتماعيين والسياسيين ويشاركونها تصوراتها الخاصة بطبيعة التنمية والاستقلال، أن يتم استبعاد المجموعات والاتجاهات الأخرى التي كانت قد ساعدت بأي صورة في تفاقم الأوضاع التي كانت سائدة في فترة الحكم الملكي المرتبط بالاستعمار.[61] لقد تم تصوير

الكفاح ضد الاستعمار بأنه يخص الشعب الذي يقوم به من أجل الاستقلال. ولكن الصيغ الثابتة التي سلكها ذلك الكفاح تاريخياً لدى الحركات التي أسهمت فيه كحزب الوفد البرجوازي الليبرالي، والشيوعيين، والإخوان المسلمين، تم الحد منها أيديولوجياً قبل أن ينم عنها تاريخ حاسم. وضمن شعور مبدئي محدود جداً ومحاط بالملكية والأفكار النخبوية القوية وبالتنمية الاجتماعية المفروضة من فوق، فإن الدولة الوطنية التي ظهرت في فترة ماقبل الحقبة الناصرية أصبحت في عالم النسيان. واستمد التاريخ الحديث وحركة التحرير مسارها الحقيقي من الجيش والضباط الأحرار.[62]

ولم تشكل حركات الإسلام السياسي، وخاصة الإخوان المسلمين، حركة جماهيرية مؤسسية واضحة المعالم رغم أنها لقيت اهتماماً كبيراً من قبل الجماهير والمعارضة، ولم يكن البريطانيون والقصر والفئات الإقطاعية والتجارية قادرين على السيطرة عليها أو توجيهها. ولم يشكل الضباط الأحرار القاعدة اللازمة كحركة جماهيرية، فمع ظهور الصيغ الجديدة للدولة عملوا كل ما في وسعهم لإعاقة ظهور أية حركات من هذا القبيل تتبلور كمنظمات رسمية يتم ترويضها. لذلك فقد تم النظر إلى النظام الجديد الذي كان في طريقه إلى أن يصبح الموجِّه للدولة الوطنية على أنه تجربة متواضعة الخبرة يخوضها شبان صغار السن يفتقدون إلى الحنكة السياسية.[63]

وكان من المحتم تحييد كبار ملاك الأرض الذين يشكلون البرجوازية الزراعية سياسياً، الأمر الذي أدى إلى تغيير مواقعهم الاقتصادية في المجتمع نتيجة لسياسات إصلاح الأراضي التي اتبعها النظام. وأصبحت طبقتهم وحزب الوفد الذي يستخدمونه كآلة يسيطرون من خلالها على الأرياف وكوسيلة تعكس مصالحهم، شيئاً من الماضي.[64] ومن جانب آخر، فإن الحركات التي كانت تتشارك مع الضباط الأحرار في المنشأ الاجتماعي الأساسي قُمعت ومُنعت من النشاط السياسي. وقد شمل ذلك جماعة الإخوان المسلمين، التي ظهرت في المناطق الحضرية وخاصة المدن الكبرى، وذلك في الفترة المباشرة التي تلت الحرب العالمية الثانية، والذين كانوا يعارضون اليسار بكافة أشكاله بشكل قوي.

لقد كان الإخوان المسلمون يحوزون دعماً أيديولوجياً نتيجة التزامهم بمحاربة الاستعمار والصهيونية، أضف إلى ذلك الأسس الدينية التي تقوم عليها حركتهم وما تنادي به من إصلاح لإقامة مجتمع مصري مثالي على أسس إسلامية. ولكن تم قمعهم بعد عامين من العلاقة التي قامت بينهم وبين الضباط الأحرار بعد قيام الثورة. ولم يأت قمعهم ومنعهم من العمل السياسي على أساس من فهم ما جعل منهم حركة سياسية قوية مؤثرة ومهمة بالشكل الذي كانوا عليه، ولكن على أساس من الرغبة في حل حركتهم في إطار سعي الضباط الأحرار نحو الهيمنة الشاملة على الحياة السياسية المصرية وجعل خيوط السيطرة كاملة في يد مركز النظام، وتجسيد السلطة في المجتمع المصري، ولبس عباءة النصر الذي حققته مصر في كفاحها ضد الاستعمار.[65]

لقد أصبح الضباط الأحرار هم حماة الدولة الوطنية الجديدة. وعند وصف الدولة الوطنية في مصر بأنها جديدة نقصد بذلك أنها تدار للمرة الأولى في تاريخها الحديث من قبل حكومة نابعة من أبناء الشعب المصري ومعبراً عن صوته، وليست كياناً مفروضاً عليه من أعلى أو من الخارج أو من قبل حكام ذوي أصول غير مصرية. إن التاريخ، بدا وكأنه قد بدأ دورته من جديد، فالنظام الذي تأسس في الخمسينيات، والذي سيطر عليه شخص جمال عبد الناصر القوي والمجموعة التي أصبحت مرتبطة به، والتركيبة المكونة من منظومة رموز المركز المسيطر والجيش، والمظهر الجديد الذي بدت عليه السلطة الحاكمة على أنها تنتمي للمجتمع الذي تحكمه بشكل مباشر، والتغير الداخلي لقيادات القوى الوطنية باتجاه الخارج للوقوف في وجه أعداء مصر الخارجيين- كل ذلك عمل على تقوية مركز النظام الحاكم في مواجهة جميع القوى السياسية المعارضة له. وأدى ذلك بدوره إلى تعزيز قدرة النظام على تهميش أدوار جميع معارضيه، بل سحقهم كما كان الأمر بالنسبة للإخوان المسلمين والشيوعيين.[66]

لقد قامت الدعاية السياسية الداخلية لعبد الناصر على شعارات تقول إن المجتمع ذاته هو الذي سيحدد ما يريد، ويطور نفسه كما يريد ولكن عبر الثورة. إن الدولة

الوطنية والزعيم سيقومان بتجميع ما قامت الإمبريالية والطبقات القديمة بتمزيقه إرباً؛ فتمزيق المجتمع المصري على الصعيد الاقتصادي والسياسي والأيديولوجي سيتم إصلاحه على المستوى الشامل عن طريق استخدام وسائل وطنية مستحدثة تقررها الثورة. وإذا ما كان قد تم الإضرار بالمجتمع الريفي على مستوى التكوين الاجتماعي للقرى عن طريق تفكيك فئة الفلاحين الدنيا، والعدد المتزايد لمعدمي ملكية الأرض، وهيمنة الرأسمالية عبر هيمنة القطن على القطاع الزراعي، والهجرة إلى المدن فإن الدولة الوطنية ممثلة في الناصرية والرمز الشخصي الفائق القوة للزعيم ذاته من شأنها أن تعيد ترسيخ الترابط والهدف التاريخي والاستقلال.[67]

إن مقولات وشعارات وأحداثاً من قبيل: إجلاء القوات البريطانية من قناة السويس، وتأميم شركة قناة السويس، وحرب السويس لعام 1956، وتصاعد موجة المد القومي العروبي، ومقولة العالم الثالث التي لم يكن بالإمكان الوقوف في وجهها، وعقد مؤتمر باندونج لدول عدم الانحياز، وتوافد زعماء دول عدم الانحياز إلى القاهرة- كلها أعطى زخماً وحيوية لتلك الأيديولوجية الجديدة.[68] ولكن تبقى حقيقة أن الفترة ذاتها اتسمت بما يناقض ما تم تحقيقه على الصعد السابقة؛ فقد شهدت تلك الفترة تزايداً في الفرقة بين شخص الزعيم وبين أجهزة الدولة الخاصة بالسيطرة وخاصة الاستخبارات العسكرية التي أصحبت بشكل مطرد ذات أهمية قصوى. إن تعريف شخصية الزعيم ونظام حكمه بأنه مرتبط بالشعب ارتباطاً وثيقاً كان يسير جنباً إلى جنب مع تطوير متسارع لوظيفة السيطرة التي تتمتع بها مؤسسات الدولة الوطنية. وتشكلت على هامش ذلك نخبة تتكون من ضباط الجيش، ونزعة قوية لاستخدام منظمات مسيَّرة ومجالس تمثيلية يتم تعيينها لإدارة شؤون الدولة على المستويات التنفيذية.[69] في مرحلة ماقبل الثورة أدت السيطرة الاستعمارية والتغيرات في علاقات الفئات المجتمعية، التي كانت جزءاً من ارتباط مصر بالنظام الرأسمالي العالمي الذي ساد في القرنين التاسع عشر والعشرين، إلى تسييس قطاعات واسعة من المجتمع المصري، فقد تطورت الأحزاب والحركات والجمعيات

والمنظمات والأندية والتجمعات المتباينة والنزعات التي عادة ما تعكس مصالح متناقضة. وظهرت صيغ من الوطنية معادية للقوى الاستعمارية، وصيغ من رد الفعل عليها شكلت في بعض الأحيان معارضة قوية للنظام السياسي. كما تطورت ظاهرة ما يسمى اصطلاحاً "سياسات الشارع" التي تتجلى في المظاهرات والشعارات والهتافات السياسية المعبرة وأعمال الشعب.[70] ومع قيام الثورة كان عليها أن تحقق إدراكها المستقل وإسهامها الخاص في شكل ومحتوى الدولة الوطنية القائمة، وأن تقدم إلى الجماهير الخطاب السياسي الخاص بها حول التحرير. وما كان غائباً ومتناقضاً ضمن الوضع القائم سابقاً هو عدم القدرة على توحيد الشعب وصقله والسيطرة على حركة جماهيره وتوجيهها لتحقيق الصالح العام. وكان ذلك يعني أن على الثورة الجديدة أن تعمل على تحقيق ما لم يمكن تحقيقه في العهود السابقة. ولكي تحقق ذلك كان عليها أن تبدأ عملية تعبئة جماهيرية قوية، وأن تصور الالتفاف الجماهيري حولها بطريقة واضحة. وكان ذلك يعني أنها أصبحت أكثر اعتماداً على بيروقراطية الدولة الوطنية والخدمات التي تقدمها لها أجهزة المخابرات، لذلك فإن اختناقاتها الداخلية بدأت في الظهور، بمعنى أنه وجد نوع من محاولات عدم التسييس العنيفة أو التجميد التام للأبعاد السياسية للمجتمع.[71]

إن التحرير الحقيقي، على ضوء التهديد الخارجي المكثف الذي بدا أنه يتطلب حتماً ظهور دولة وطنية يقظة وحذرة وكلية الوجود لكي تضمن ألا يتم استخدام أي زمرة في المجتمع المصري من قبل القوى الخارجية التي تسعى للإضرار من الداخل بالمصالح الوطنية لمصر، ولكن كان لهذه الدولة وجهها الآخر أيضاً حيث كانت قمعية ومتناقضة مع ما كانت تطرحه وتنادي به من نقاء أيديولوجي ورغبة في تحرير المجتمع.[72] وفي هذا السياق تم منع تداول المعرفة البديلة حول التاريخ المصري والتنمية الاقتصادية والسياسية من قبل النظام الحاكم، بمعنى أن ما يقرؤه ويعلمه الشعب المصري أصبح محصوراً فيما تسمح بتداوله أجهزة الدولة ومخابراتها، وقمعت الحركات والجماعات المناوئة للنظام بشدة. فعلى سبيل المثال وضع أعضاء جماعة الإخوان المسلمين والحزب الشيوعي المصري

في فترات مختلفة رهن الاعتقال أو النفي، وتم تدمير قواعدهم الاجتماعية بقسوة. وأصبح انتقاد النظام، سواء من قبل اليمين أو اليسار، مستحيلاً. وفي هذا السياق ترك قادة وناشطو حركة الإخوان المسلمين القطر أو اعتقلوا في الوقت الذي تم فيه إسكات العناصر الاجتماعية المختلفة التي وجدت لها متنفساً للتعبير عن نفسها من خلال الحركة. وتم حل الجماعات والمنظمات والأحزاب كتجمعات قائمة بشكل مستقل عن الدولة، ولكن لم يتم ذلك على مستوى قاعدتها الاجتماعية بالنسبة للاقتصاد والعلاقات السياسية التي بقيت متماسكة إلى درجة أكبر مما كان النظام مدركاً له في ذلك الوقت.[73]

وباختصار، تمكنت السلطة من تصفية المعارضة على المستوى المؤسسي الرسمي عوضاً عن التمكن الكلي من القيام بذلك على المستوى الاجتماعي الشعبي الذي كانت تتشكل على صعيده منظومات من العلاقات الاقتصادية والسياسية. وبدا التحول الأيديولوجي شاملاً ومتكشفاً كوحدة متناغمة ومتراصة بشكل كلي، وفرضت أيديولوجية الزعيم والدولة الوطنية بشكل شامل ومتناغم.[74] ومن المؤكد أن ذلك أضاف المزيد من العقبات والاختناقات أمام فهم الدولة الوطنية لعلاقاتها بالمجتمع وطبيعة القوى التي تعمل في داخله. لقد جعل ذلك من الصعب عليها أن تتمكن من قياس الاختلافات والتناقضات التي يمكن أن تنشأ على مستوى القاعدة، ماعدا في حالة أن تتمكن من الكشف بوسائلها الخاصة عن محاولات انقلاب أو أعداء محددين يعملون ضدها في الخفاء. إن التوسع المتزايد في السيطرة يعني أيضاً تزايداً في جمود علاقات مؤسسات الدولة بالمجتمع، وذلك في الوقت الذي جلب فيه نمو البيروقراطية ارتباكاً وتشوشاً إلى الإدارة الحكومية التي كان موظفوها والأدوات التي تستخدمها يطمحون إلى جعلها في أفضل حال، ولكن الرقابة الشديدة والصمت المفروض شكّلا عوامل سلبية كان لها ثمنها السياسي الفادح.[75]

إن تلك العوامل المعوقة، التي هي داخلية ومستمرة وذات أوجه متعددة، لم تكن بالطبع بادية أو تم إدراكها على أنها نهايات شمولية أو أنها ضد المنطق وتتطور ضمن نظام

الدولة الوطنية. وعوضاً عن ذلك، فإن توسع الدولة على صعد متعددة بدا كأنه القوة الاجتماعية الدينامية الخلاقة، وخاصة في تأثير الناصرية والشعارات العروبية ومقولة العالم الثالث وتكتل دول عدم الانحياز ضد الاستعمار، وذلك في الوقت نفسه الذي تم فيه في الواقع تأسيس أنواع جديدة من التبعية التي بدت على أنها صيغ جديدة من العلاقات أقل مباشرة ووضوحاً لكي تحل محل العلاقات السياسية والعسكرية القديمة. لقد عزز الكفاح ضد الاستعمار تعريف الجيش والدولة والوطن الإقليمي والأمة العربية على أنها الآليات المناسبة للتحرر، وتم تقديم الجيش ذاته على أنه ينوب عن الشعب المصري ويمثله، وأنه رمز للدولة الوطنية المصرية الجديدة.[76] لذلك، فإن أيديولوجية الدولة الوطنية لم تكن قائمة على إعادة تأسيس المجتمع بالعودة إلى ماضٍ ذي عصر ذهبي، أو إصلاح قائم على تصور لنماذج سرمدية قائمة من قبل. ولكن عوضاً عن ذلك أُسست تلك الأيديولوجية على فكر يقوم على حركة تقدمية وصياغة نشطة للتاريخ والقدر الوطني في إطار وحيد اعتُقد أنه قادر على خلق وتسيير الدولة الوطنية الجديدة. فلم توجد نزعة قوية لاستعادة الماضي السجين الذي تم تجميده تماماً وتناسيه. وبطريقة ما تم تجميده نظراً لوجود عدد محدود نسبياً من التغيرات الراديكالية على صعيد العمليات والبنى الإجمالية للاقتصاد. لقد بقيت زراعة القطن مسيطرة على مجال الإنتاج الزراعي، ونتيجة لذلك ساد الزراعة عدم التوازن. وبشكل عام أفادت سياسات التعاون الفئة الزراعية الوسطى التي كانت تنمو بشكل سريع، واستمر تفتيت قطع الأراضي الصغيرة إلى ما هو أصغر، وازداد عدد من لايملكون الأرض، واستمر تدفق المهاجرين من الريف إلى المدن التي لم تكن بناها التحتية قادرة على استيعاب أعدادهم الهائلة.[77]

وكانت سياسات التنمية تعني إنشاء صناعات ثقيلة تقيمها الدولة وتمتلكها، وتلك الصناعات كان من شأنها استهلاك كميات ضخمة من رأس المال النادر، ما أدى إلى تفاقم ظاهرة تزايد عدم التوازن العام للاقتصاد. وتبوأت برجوازية الدولة الصناعية أهمية كبرى، وتم تعريف مصالح الدولة الوطنية على هذا المستوى من الإدارة والسيطرة. لذلك،

فإن نقابات العمال كانت ضعيفة وخاضعة للإجراءات الإدارية الصارمة الضيقة الأفق. وتفاقمت مشاكل السيطرة السياسية والاقتصادية الصارمة وتضليل الجماهير وتمجيد شخص الزعيم في دنيا الأمة المبهمة،[78] ولكن ممارسات الدولة العشوائية جعلت البنى أكثر قابلية للاختراق مما بدت عليه في ذلك الوقت. وعلاوة على العوائق والاختناقات التي تمت الإشارة إليها، فإن إصرار الدولة على فرض أيديولوجيتها كخيار وحيد أمام الجماهير زاد درجة الضبابية التي تعوق الإدراك الحقيقي بأن الأوضاع المناسبة لوجود أيديولوجيات جديدة أو العودة إلى الأيديولوجيات والخطابة القديمة غير ممكنة. وأدت تلك الأوضاع في نهاية المطاف إلى عدم إمكانية الفصل بين خطاب الدولة الوطنية ومصالح الجماعات والفئات والنخب المتنفذة وبين ممارسات النظام الفعلية.[79]

واستمرت الأوضاع على ما هي عليه إلى أن أتت اللحظة الحاسمة للفصل في هزيمة عام 1967، فنتج عن الهزيمة تراجع سياسي وأيديولوجي ذو أبعاد مؤثرة جداً. إن تلك الهزيمة التي تزامنت مع القوة المالية للدول المحافظة المنتجة للنفط، وخاصة مع تحرك قوس أعداء الناصرية إلى موقع القيادة، ترك الجيش المصري في حالة من الإحباط والمهانة. واتضح أن الأنماط والمقولات والشعارات التي تم تأسيس الدولة الوطنية أيديولوجياً عليها غير ذات مصداقية، وتنقصها القوة والقدرة التي يفترض أن تتمتع بها في الممارسة الفعلية في الحياة العملية، فكل ما نتج عن تلك الشعارات هو الكارثة وليس الاضطلاع بدور قيادي واسع في العالم العربي. لقد اتضح بأن كامل المنطق والرمزية للدولة الوطنية التي تطورت على أساس أنها اللغة الأصيلة الوحيدة، ليس ذا مصداقية على جميع الصعد التي كان يقال إنها مصدر قوتها.[80]

إن النظام الذي كان متماسكاً وقادراً على الحفاظ على قوته وسلطته بسبب الاعتماد القسري على الكتلة الشرقية اهتز بقوة، وزاد من ذلك الاهتزاز الديون الخارجية الضخمة، والفراغ الذي نشأ بسبب تراجع مركز الجيش كقوة طليعية تقود المجتمع نحو التنمية الداخلية والانتصار على الأعداء الخارجيين، الأمر الذي أثر كثيراً على مراكز وأداء عناصر

بيروقراطية الدولة والكوادر الإدارية والتكنوقراطية الأخرى. كانت تلك القوى متحالفة مع قطاعات البرجوازية التي عملت على صعيدي قطاع الدولة التابع للمؤسسات العامة والجهات العديدة التابعة للقطاع الخاص الذي تغذى عليها واعتمد عليها وامتص منها جميع ما يمكن جنيه من أرباح.[81] وبالنسبة لهذا المستوى الاجتماعي، فإن العناصر التي نادت بالانتقاص من شأن الاشتراكية العربية والتقدمية والأفكار القومية العروبية وكامل الصورة الأيديولوجية غير المتجانسة التي حملتها الناصرية ونادت بها على أنها جديدة، وجدت نفسها في وضع جديد كمن جاءه الفرج. إن تلك العناصر أصبحت أكثر قدرة على العودة إلى الظهور عن طريق العودة إلى أيديولوجيتها الطبقية القديمة الأكثر محدودية وضيقاً، وإلى مقولات غير أيديولوجية ذات أصول تجارية مركنتالية وتكنوقراطية، مع انتقادها لأيديولوجية التحديث التي ينادي بها الفكر الناصري لبناء مستقبل مصر.

وكما اتضح عند مناقشة أسباب تخلي السادات عن الخط الناصري، فإن تلك النزعات الأيديولوجية الطبقية أثمرت في صالح تلك الفئات في عهد السادات لأنه قام بشكل متزايد، وربما مفيد للنظام، بربط نفسه بالغرب والتوجهات الرأسمالية، ما يمكن القول عنه إنه جاء بشيء جديد للتغير الاجتماعي.[82] إن ثورة يوليو 1952 هزمت الوضع الإقطاعي القديم للبرجوازية الزراعية والأعيان الريفيين الذين كان يقودهم ملاك الأرض الكبار المرتبطون بالسوق العالمية عبر السيطرة الأجنبية على صادرات مصر الزراعية وخاصة القطن. ودون شك، فإن ذلك الوضع بدا غير سوي، ففي أعقاب الهزيمة بدت الثورة ذاتها كأنها فقدت مصداقية العديد من شعاراتها. إن تجربة الرأسمالية والاشتراكية وتطبيق الأفكار العروبية والوحدة العربية بالنسبة للأجيال الشابة والجماهير استتبعها هيمنة النخبة السياسية والتناقض والإقصاء الاقتصادي والسياسي.[83]

وبالنسبة للعديد ممن وجدوا أنفسهم ضمن فئات ومواقع اجتماعية بعيدة عن مواقع النخبة، برزت مقولة فكرية شاملة لتفسير الوضع الاجتماعي، ولغة واحدة حافظت على نقائها الأصلي وأصالتها التي لا يمكن أن يجاريها أي أمر آخر؛ وهي الإسلام. وكما

اتضح فيما سبق من نقاش فإن الإسلام كان قد استُخدم من قبل الدولة كداعم أيديولوجي، من خلال الرجوع إلى سيطرة الأزهر بهذا الشأن، الذي كان موالياً للدولة في عهد عبد الناصر، والتركيز اللاحق على الاشتراكية الإسلامية أو المزاوجة بين الإسلام والاشتراكية، والطريقة التي يمكن للإسلام بها أن يضمن العدالة ويحققها في صيغة الاشتراكية العربية في السنوات المبكرة من ستينيات القرن العشرين. ولكن من الممكن أن يتم النظر أيضاً إلى أن استخدام العنصر الديني كان محدود القدرة نسبياً على الصعد التنظيمية والسياسية والأيديولوجية.[84]

في المراحل الأولى تم تأطير معظم ما عارضته الثورة في الرجعية بكافة أشكالها والإقطاع والاستعمار والإمبريالية والآمال الغربية في ظهور مشاريع إسلامية تتبناها نظم محافظة تعمل كوكلاء يقفون ضدها وضد كافة القوى الثورية في العالم العربي. إن محاولة تخصيص خطابة إسلامية من قبل حكومات مسيطر عليها من قبل الغرب أدى بعمق إلى تقوية عناصر وفئات اجتماعية كانت تؤيد الثورة. وأهم مظاهر الاستقواء كانت على المستويات الأيديولوجية. ونظراً لأن العديدين كانوا متدينين بقوة وليسوا بعيدين عن حركات معارضة كالإخوان المسلمين على مستوى تنشئتهم الشخصية، فإن الدين لدى تلك الفئات تم تعريفه بطرق متعددة على أنه لا يساعد على الإدراك الكامل للدولة الوطنية الحديثة ما لم تتم السيطرة عليه بإحكام. في تلك المرحلة كان الإسلام، وفقاً لفكر الإخوان المسلمين، ومدرسة الأزهر التقليدية التي بقيت على هامش الحياة السياسية خلال الاستعمار البريطاني، والتي تم تصنيفها على أنها قوة تعمل بعكس اتجاه تنمية المجتمع على أسس حديثة، منافساً قوياً للحصول على التأييد الشعبي.[85]

وأيضاً وُجدت الأوضاع الصوفية التي عادة ما يتم تعريفها بأنها ملازمة للوجهاء التقليديين والإقطاع، ويتم التشكيك بأنها استخدمت من قبل ملاك الأرض والبريطانيين والقوى الرجعية لكي تسند الأفكار التقليدية من اللامبالاة والعداء للوطنية التي كان المنادون بها ينشدون التخلص من الاستعمار البريطاني. وبالإضافة إلى ذلك فإن الصوفية الشعبية تم النظر إليها من قبل الحركات الدينية الجديدة كالإخوان المسلمين على أنها بدع

مضافة إلى الإسلام، يقوم أصحابها بممارسات غير معترف بها ولا تمتُّ إلى الإسلام الصحيح بصلة. إن الحركات الدينية الجديدة كما ذكرنا تسعى إلى نقاء الإسلام، وهي فعالة اجتماعياً ونشيطة، ومنظَّمة وحضرية، وترتبط سياسياً بالعناصر التي تنتمي إلى الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى.[86]

وبالإضافة إلى ذلك، فإن كامل الفكرة المتعلقة بالتقاليد كان يتم إنفاذها بشيء من الغموض، فهي تبدو صحيحة بشكل كامل من جانب، ومن جانب آخر يلاحظ أنه يمكن الاستغناء عنها وتجاوزها لأنها تحمل أفكاراً متخلفة وتسعى للحفاظ عليها، وغيبية، وجاهلة ومتحجرة وغير قادرة على الحركة. ويبدو أن الحداثة الإسلامية في مصر وصلت إلى نقطة التوقف بعد وفاة محمد عبده، ولم تتمكن من كسب مواقع لها على صعيد الكفاح الوطني. وبالنسبة للوفد، الحزب الرئيسي الأكثر شعبية الذي كان قد صاغ الخطاب السياسي للوطنية المصرية لمدة طويلة، فقد كان علمانياً، ولغة التقدم والاستقلال التي طرحها لم تطرح صيغة إسلامية يمكن للنشاط السياسي والاقتصادي أن يسير عليها.[87]

إن العلاقة بين أيديولوجية الدولة الوطنية والإسلام أصبحت ضعيفة أو ربما غامضة. وعلى الصعيد السياسي أصبحت أكثر ضعفاً بسبب العلاقات المتأزمة مع الإخوان المسلمين التي قادت عام 1954 إلى حظر حركتهم تماماً. وكان للمحاكمات التي تلت ذلك تأثير كبير على المستويات الشعبية والمثقفين والطلبة. وعند إعلان الوحدة مع سورية عام 1958 لم توجد إشارات إلى أن الإسلام هو دين الدولة، وبالنسبة للمتشددين دينياً فإن ذلك زاد من اعتقادهم بأن الحكومة كانت علمانية خالصة. وأدى التحرك نحو الاشتراكية والعلاقات الأوثق مع الاتحاد السوفيتي بعد عام 1956 إلى فصل الإسلام بشكل أكبر عن الحياة السياسية والاقتصادية لمصر.[88] وتم وصف القوانين الاشتراكية لعام 1961من قبل العديد من المتدينين المصريين على أنها بداية دخول الشيوعية إلى مصر. ورغم أن تلك القوانين كانت تمثل في الواقع محاولة من قبل الدولة الوطنية لفرض المزيد من الضغط على البنى الاقتصادية للزراعة والصناعة دون المساس بعلاقات الإنتاج بقصد تغييرها الجذري

إلى نمط ثوري جديد، فإن الأمور بدت كأن الطلاق بين الدولة الوطنية والدين أمراً واقعاً لامحالة. وأُعلن عن تشدد ثانٍ أكثر صرامة تجاه الإخوان المسلمين في منتصف الستينيات في أثناء زيارة عبد الناصر إلى موسكو. وما حدث هو استمرار عملية ذات مراحل لتنفيذ فصل محدود للدين عن الدولة.[89]

لذلك، فإن تلك الفترة من تشكل وتطور الدولة الوطنية شهدت القيام بتحييد الحركات الدينية. لقد كان النظام مدركاً أن القوى الدينية المنظمة تشكل عائقاً أمام الوضع الاجتماعي ومؤسسات السلطة التي درج الجيش والفئات المهيمنة على تعريفها بأنها الشكل الطبيعي والمناسب الذي يجب أن تتصف به مصر. وعن طريق فصلها الدين عن الحقل السياسي فإن الدولة كانت تسعى لإبقاء الدين شأناً تعبدياً وتعليمياً ومجالاً خاصاً بكل فرد، وإلى حجب علاقته الأيديولوجية الشعبية الأعم بالدولة الوطنية ذاتها وبالتجربة الاجتماعية على المستوى الوطني. إن محاولة الحجب تلك كانت قد فهمت بأنها مفروضة من قبل الفئات المهيمنة من أوساط البرجوازية الوطنية وبرجوازية الدولة على المستويات الخاضعة والمسحوقة من المجتمع.[90]

لقد حاولت الناصرية ورموز الدولة الوطنية الأخرى في النظام القيام بإعادة تعريف الفضاء السياسي بكامله، عوضاً عن القيام فقط بتسلم زمام الوظائف السياسية والأيديولوجية للإسلام، كائناً ما كانت تلك الوظائف. ولكن واقع الحال كان يشير إلى أن الإسلام كمنظومة من الرموز الخاصة بكامل الجماعة، وكلغة أصيلة لهوية عامة يشكل أمراً ضارب الجذور، قوي المضامين، يصعب على الدولة الوطنية والزعيم تحييده أو تحطيمه.[91]

إن هذا الترتيب الخاص بوضع الإسلام فيما وراء التاريخ الوطني المستمر، وخارج مسار الأحداث الوطنية الجماعية كان يعني بأنه يمكن أن يفهم على أنه متواصل وغير متغير ونقي ومتفوق على كل ما عداه. لقد اتضحت تلك الأبعاد بجلاء عندما بدت القوى التي تشكل تحدياً تاريخياً للأيديولوجيا الإسلامية، وهي الوطنية والاشتراكية العربية والمد القومي العروبي، مهزومة من قبل التاريخ الذي كانت تعتقد بأنها كانت تقوم هي ذاتها

بصنعه وتحديد مساره وتحويله. لذلك فإن تهميش الإسلام كان قد أتى في وقت كانت مصر تمر به في أزمة، الأمر الذي يضيف تأكيداً آخر على علاقته بعالم فيه الجيش والقوى السياسية مهتزة بشكل خاص على مستوى الأسس التي تقوم عليها، وتواجه واقعاً بعدم مصداقيتها بالنسبة لكامل الصورة الذاتية التي رسمتها لنفسها بأنها حركة تاريخية تقدمية تسير بمصر نحو المستقبل وتمثل الأمة والشعب.[92]

إن الاختناق الذي نتج عن عدم تسييس الشعب بشكل مؤسسي كان يعني أنه في لحظة الألم فإن الإسلام بدا وكأنه قد عادت علاقته الأصيلة بما كان يجري، فهو ككلمة خالدة متفوقة، وكلغة شاملة وحيدة، وطريقة لفهم تجربة لم توضع آنذاك محل سؤال من قبل أصحاب التجربة ذاتها. إن أصحاب حركات الإسلام السياسي يرون أن هزيمة 1967 كانت عقاباً من الله لوضع سياسي واجتماعي لم يقم على أسس إسلامية، في الوقت الذي يرون فيه بأن عبور قناة السويس عام 1973 كان دليلاً على عظمة الله. إن ذلك النوع من النظرة إلى الأمور وجدت لها صدى جاهزاً في مرحلة ما بعد نظام عبد الناصر، وأرضاً خصبة في العديد من مستويات المجتمع المصري كالبيروقراطية الدنيا والمتوسطة، والعمال، والطلبة والمعلمين، وفي أوساط فقراء المناطق الحضرية والشرائح المختلفة من الزراع. إن الانهيار الذي حدث عام 1967 يمكن أن ينظر إليه على أنه قد كشف بأن الإسلام قد عاد فوراً ليؤكد أن له علاقة قوية بكل ما يجري على الصعيد العام.[93]

أما بالنسبة لنظام السادات فقد كان واضحاً منذ البداية بأنه كان يأمل في أن يجعل من استخدام الإسلام واحداً من أهم الأعمدة الثقافية والتنظيمية والأيديولوجية التي يقوم عليها في مرحلة مابعد الناصرية. كان نظام السادات ذكياً في هذا الصدد بحيث إنه جعل ذلك العمود هدفاً أساسياً تسعى له الدولة الوطنية بتطلع، لكي تجعله مناسباً لدعم الأسس التي تقوم عليها.[94] ولكن كيف يمكن تحقيق شيء من هذا القبيل، وبأي الوسائل، آخذين في الاعتبار أن القدر الأعظم من رأس المال الرمزي للدولة الوطنية قد تبخر؟ إن ذلك هو ما يجعل الغموض والتناقضات تظهر مرة أخرى وتسيطر على الموقف. ويلاحظ

في هذا السياق أنه لم يكن بالأمر اليسير على الدولة أن تربط بناها الأيديولوجية بالإسلام، حتى على المستوى المؤسسي الرسمي الذي يعتبر أكثر سهولة للسيطرة عليه من قبلها. وتوضح العلاقات المتذبذبة مع الأزهر بعض العوائق والتوترات التي صاحبت محاولات إعادة تفعيل المؤسسات الرئيسية التي لها علاقة بالأصولية القانونية والثقافية، وتقوم بتعريفها بطريقة فعالة.[95]

لقد كان ملاحظاً بأن جامعة الأزهر كانت قد عادت إلى تبوؤ مركز مهم خلال السبعينيات رغم أن ذلك لم يكن بطريقة شاملة لا مواربة فيها، وكنقطة بدء لم تكن أداة مرنة في يد الحكومة أو مستعدة للمساعدة لتمرير سياساتها. ويمكن قول الشيء نفسه عن علاقة الأزهر بعبد الناصر أيضاً، فلا يوجد دليل قوي يؤكد أنه نجح في استغلال شيوخ الأزهر لتنفيذ سياسات الحكومة.[96] لقد كان الأزهر منقسماً إلى عدة اتجاهات، كان أقواها الاتجاه الذي كان يقوده الشيخ عبدالحليم محمود حتى وفاته عام 1978. وكان بعض أصحاب هذا الاتجاه ليسوا بعيدين كثيراً عن عناصر مشابهة في تنظيم الإخوان المسلمين. لقد شعروا بأنهم في موقع تاريخي يمكنهم انطلاقاً منه استعادة الأرضية المفقودة التي يقف عليها علماء الدين، ورأوا الفرصة التي يمكن من خلالها إعادة الدولة الإسلامية إلى سابق عهدها، حيث يمكن أن يكون لهم فيها موقع يصبحون من خلاله الأمناء على مساحة ممتدة تسود فيها قوانين الإسلام التي خضعت لمدة طويلة للنماذج القانونية الغربية. لقد نظروا إلى دور أكثر نفوذاً في التعليم والإرشاد الديني على المستويات الشعبية كشأن أصيل يخص الدولة.[97] إن ذلك الموقف، أو المطلب إن صح التعبير، جلب بحد ذاته الحساسية إلى علاقة الأزهر بالنظام الذي كان مؤيدوه من محدثي النعمة وكوادر الإدارة والتكنوقراطيين، يرغبون في تكييف الشريعة الإسلامية مع ما تريده الدولة بطريقة ممتدة إن أمكن، ولكن ليس إلى حد وجود نفوذ ممتد للمؤسسة الدينية في شؤون المجتمع. لقد تم النظر إلى المؤسسة الدينية على أنها أداة مفيدة لمصالح الفئات الاجتماعية العليا والفئات الحاكمة إن أمكن تطويعها. وعلى هذا المستوى

الاجتماعي يمكن ملاحظة وجود تركيز على الشريعة الإسلامية في أبعادها التأديبية أو العقابية الكبحية وتفسيراتها التي تسير يداً بيد مع أمرين: الأول، هو نمط حياة تفاخري وترفي وتنافسي؛ والثاني، عدم اهتمام أو حتى رفض لتركيبات الصيغ الأيديولوجية الدينية المتشددة التي يسوقها أصحاب حركات الإسلام السياسي وعلماء الدين المتشددين، فيما عدا الوضع الذي يكون فيه استخدام تلك الصيغ كأدوات لتسيير وتمرير سياسات الدولة وفقاً لمصالح النخبة السياسية الحاكمة.[98]

وفيما يتعلق بموقف المجتمع من علماء الدين أنفسهم كأعضاء في الأزهر، يمكن القول بأن هناك الملايين من المصريين الأتقياء، وفي الوقت الذي يحترمون فيه علماء دين بأسمائهم المحددة، كانوا على خلاف مع مؤسسة الأزهر أو يرتابون في بواعث وارتباطات بعض أعضائها عندما تتعلق المسألة بالقضايا السياسية. ويجب على المرء ألا ينسى أن برنامج الإخوان المسلمين، فضلاً عن برامج الجماعات الأخرى الأكثر تشدداً، تعارض أي وضع كهنوتي خاص يعطى لعلماء الدين. فوفقاً لفكر الإخوان المسلمين لا يجسد هؤلاء سوى رجال عاديين ذوي أدوار استشارية متخصصين في قضايا الفقه والشريعة الإسلامية؛ لذلك فإنهم يجب ألا يكونوا محصنين ضد الانتقاد. إن فترة حكم السادات كانت فترة استقلال نسبي لتيار واحد ضمن الأزهر كان يركز على التمسك القوي بأوامر الدين وتعاليمه. كان هذا التيار قد قام بذلك مع عدم تيقنه وتوجسه من جانب الحكومة التي قامت بتشجيعه، فهي ذات الحكومة التي كانت تقوم في نفس الوقت بكل ما في وسعها لتأمين تنمية قطاع الرفاهية في الاقتصاد الاستهلاكي، وعودة القوى البرجوازية القديمة التي اختفت، وتقوية شريحة اجتماعية عليا جديدة، والاعتماد المتزايد على العلاقات الاقتصادية والسياسية مع الغرب. وفي هذا السياق قام النظام بإعطاء دور رئيسي في النشاط الأيديولوجي للقوى الدينية المحافظة، ممثلة في شيخ الأزهر.[99]

إن الحماس المبالغ فيه الذي اتجه به نظام السادات نحو التصالح مع الحركات الدينية يعكس قضية إضافية للتوتر الأيديولوجي والسياسي. فقد كانت الناصرية، وخاصة في

صيغها الاشتراكية، لعنة في نظر العديد من أولئك الذين هم أساس التأييد لما كان يقوم به أنور السادات. وفي أثناء حكم عبد الناصر حدث أن أعيقت البنى التي تشكلت على أساس منها فئات نخبوية عليا، سياسية واقتصادية، قامت على التمويل والمضاربة في العقار وقطاع الإنشاءات وجميع أنواع السمسرة. تلك الفئات شعرت بعد وفاة عبد الناصر واستبدال نظام حكمه بأنها قد تحررت سياسياً واقتصادياً.[100] إن التساؤلات التي طرحت حول الناصرية، وتراجع بعض أهم أولوياتها التي كانت مفضلة لدى الجماهير، والابتعاد عن شخص الزعيم الراحل، الذي تقرر اتخاذه في بعض الأحيان اعتباطياً، وضعت نظام السادات في موقف حرج بالنسبة لشرعيته وتطلعاته الأيديولوجية تجاه الجماهير. وربما تكون الناصرية قد تأثرت سلبياً بسبب اعتمادها على الخارج والديون الخارجية التي تراكمت على مصر، والنفوذ المتزايد للبرجوازية، والمشاكل المعقدة التي نشأت من محاولة النظام حجب الشعب المصري عن معرفة ما يدور حوله على الصعيدين الإقليمي والدولي، ولكنها تمكنت من تفعيل بنى قوية ومستمرة من العلاقات والمصالح انعكست في القطاع العام وموقع الجيش في المجتمع والبيروقراطية وكامل طبيعة الدولة الوطنية.[101] لقد كان السادات، كما تشير جميع المصادر، ربما باستثناء ما كتبه محمد حسنين هيكل في **خريف الغضب**، جزءاً من تنظيم الضباط الأحرار الأساسي،[102] وهذه الحقيقة تثير لدينا قضية إشكالية، فكيف يستطيع أيٌّ كان أن يعزل نفسه عن نظام هو في الواقع مدين له بالأسس التي يقوم عليها، وذلك في نفس الوقت الذي يستمر فيه بالمحافظة على بقاء النظام واستمراره؟ وما هي اللغة التي يجب أن تستخدم لتحقيق ذلك عندما تكون رموز مهيمنة بعينها قد فقدت القوة التي تستمد منها رمزيتها؟

ضمن هذا الفراغ الأيديولوجي الجزئي يعدُّ البعد الإسلامي واحداً من مصادر الشرعية البديلة التي يستطيع نظام السادات العودة إليها، ولكن ذلك الخيار موجود وينبع من مصادر تقع خارج محيط الدولة الوطنية، عوضاً عن أن يكون تفعيلها حاصلاً من الداخل. وعلاوة على ذلك فإن فكرة وجود معارضة لنظام سياسي علماني تم تقويتها

بواسطة نتائج حرب عام 1967. لذلك فإن نظام السادات وجد نفسه في موقف حرج لا يحسد عليه، فتشجيع بعض القوى المتدينة التي عرف عنها أنها منفتحة وتنادي بالتحرير الاقتصادي لم يكن ليتم بمعزل عن تشجيع التيار الإسلامي بكافة ألوان الطيف التي تشكل منها.[103] أما بالنسبة لبعض الشرائح الاجتماعية المتدينة غير المسيسة في المجتمع، فإن الإسلام يشكل بديلاً لكلا الفكرين الرأسمالي والاشتراكي، فهو ضد الرأسمالية لأنه يعارض الاستغلال الرأسمالي الجشع للجماهير من قبل ملاك وسائل الإنتاج والإقطاعيين والطبقات الاجتماعية العليا بكافة أشكالها وتجلياتها، وتقاضي الفائدة على الإقراض أو الربا لأنه يعتبر مصدراً للشر في المجتمع، وهو ضد الاشتراكية لأنه يقوم على احترام حقوق الأفراد والملكية الخاصة. وترى هذه الشرائح أن عبد الناصر كان ممسكاً بزمام الأمور بمركزية شديدة، وأن الأغنياء الجدد لا يقلون عنه في ذلك، بالإضافة إلى كونهم استغلاليين مبتذلين، وأنه يمكن إعادة الاستقامة إلى الشؤون العامة والسيطرة على الشؤون الاجتماعية عبر القانون الإسلامي؛ أي العودة إلى استخدام الشريعة. ولا يتركز هذا في النقاش حول العقوبات، ولكن في العمل على إيجاد نظام منطقي يكون فيه الدور الذي يلعبه أصحاب الآراء السديدة متسماً بالتعقل وحرية التصرف والاختيار ويقومون فيه بالقياس التمثيلي بحيث إن هذه التصرفات تتيح متسعاً كافياً لتبني الدولة الوطنية الحديثة. وبهذا الشكل فإن العودة إلى الشريعة لا يشكل خطوة إلى الوراء، بل عوضاً عن ذلك سيشكل خطوة باتجاه عقلنة تنظيم المجتمع، وذلك بغض النظر عن كون بعض علماء الدين ذوي نزعات مضادة للحداثة، وربما لا يستطيعون إدارة شؤون الشريعة بالشكل الصحيح في الظروف المعاصرة.[104]

إن هذا الطرح رغم كونه مختصراً ويعكس وجهات نظر مبسطة فقط لبعض الفئات الاجتماعية المصرية المعارضة لقيام الدولة الوطنية، يوضح أن من الخطورة الحديث عن أيديولوجية دينية مهيمنة، أو منظومة مشتركة من الإدراك لدى المستويات العليا من الحكومة والمجتمع. والصورة الحقيقية بالتأكيد أكثر تعقيداً مما تعرضنا له، وعلى الأقل فإن

الدولة في عهد عبد الناصر لم تنشأ الابتعاد كثيراً عن الإسلام، وخاصة على المستوى الشخصي "للزعيم"، وفي عهد السادات حاولت بالفعل أن تلبس نفسها عباءة الإسلام. فكجزء من وسائل السيطرة على المجتمع حاولت أن تجعل فاعلاً ما اعتقدت أنه أنموذج للإسلام التقليدي. لقد حاول السادات أن يستدعي أصالة التقليدي، وكأن الشكل الذي تخيله السادات ذاته كان موجوداً، ويعطي في الحاضر مثالاً لعهد سابق يمكن أن يعاد تطبيقه على الأوضاع القائمة كما كان في الماضي.[105] إن ما قامت به الدولة الوطنية في عهد السادات هو أنها كانت تبني الصيغة الخاصة بها للإسلام التقليدي بطرق عكست تصورات النخبة الحاكمة، عوضاً عن أن يوجد تقدير للمدركات الدينية الداخلية للشعب الذي كان من المفترض أن تعكس تلك الصيغة ما يعبر عنه.[106]

وإذا ما حاولت الدولة الوطنية أن تعرِّف نفسها بأنها مرتبطة بالقوى الدينية من دون أن تتبع في الواقع نوعاً من البرامج التي من شأنها أن تعطي منطقاً أيديولوجياً لذلك الارتباط، فإن محاولة الربط تلك بين الدين وبينها من شأنها الفشل؛ لأن ذلك يزيد الوعي لدى العامة بأن الدين بالنسبة للدولة ما هو سوى لغة مصطنعة. إن الإحساس بالتباعد بين المصالح الفئوية والبنى التي تمثلها الدولة الوطنية جزئياً وبين الخطابة التي يتم ضمنها صياغة مصالح للاستهلاك الشعبي كهذه تزيد الشعور بالتوتر حدة، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى انتعاش قوى دينية أخرى، ربما أشد خطورة على مستقبل الدولة الوطنية.[107] والواقع أن الدولة الوطنية في عهد السادات لم تبدُ أنها كانت تلامس أسس المجتمع من خلال تدينها المعلن في وسائل الإعلام، لذلك، فإنها بالتأكيد لم تقم بكسب اقتناع وتأييد جماعات الإسلام السياسي بكافة ألوان الطيف الفكري التي كانت تنتمي إليها، ولكن إذا ما كانت قد حققت شيئاً، فإنها زادت اقتناعهم باختلال أركان المجتمع، وهو اختلال لا يمكن إصلاحه إلا من خلال إعادة صياغة المجتمع على أسس إسلامية.[108]

إن ما كانت تقوم به جماعة التكفير والهجرة، وهي أكثر الجماعات الإسلامية تطرفاً في مصر، يوضح المراحل القصوى التي قاد إليها ذلك الوضع المتأزم للقوى المتدينة. إن

الرابط بالإخوان المسلمين على الصعيد الطبقي والأيديولوجي كان قوياً، فمؤسس حركة التكفير والهجرة شكري مصطفى كان تلميذاً ومريداً لأحد أهم مفكري الإخوان المسلمين وهو سيد قطب، وبشكل خاص بعقليته التي تشكلت في الجزء الأخير من حياته حين أصبح أكثر راديكالية وعناداً وتشدداً من ذي قبل. لقد كان للفترة التي قضاها شكري مصطفى في السجن في أثناء حكم عبد الناصر تأثيرها الواضح عليه، فلا تحالف يمكن أن يعقد مع الاشتراكيين أو الشيوعيين، وليس من الممكن أن يتم الحديث حول وجود فوائد من الاقتصاد الذي تسيطر عليه الدولة، أو أن ثمة دوراً إيجابياً للجيش في المجتمع، كما كان يتم تداوله في أوساط الإخوان المسلمين. كان في أعماق شكري مصطفى بغض شديد للحقبة الناصرية ولكل شيء كانت تمثله. وقد تكونت لديه فكرة بأن كامل المجتمع كان غير مؤمن، وأنه يجب تقويض الدولة، وأن تقوم على أنقاضها دولة إسلامية جديدة قائمة على القرآن والسنة.[109]

كان شكري مصطفى ابناً لأحد وجهاء الريف يشغل منصب العمدة في بلدته أسيوط وتلقى تعليمه الجامعي في القاهرة. وهذه الخلفية الاجتماعية بالنسبة لعضو ناشط في حركة إسلامية لم تقتصر على شكري مصطفى وحده، بل إن العديد ممن كانوا ينتمون إلى البرجوازية الصغيرة في الأرياف، وهاجروا إلى العاصمة للدراسة في الجامعة أصبحوا منظمين اجتماعياً في جماعات دينية. لقد حدثت هذه الظاهرة الاجتماعية باطراد وبشكل متكرر وملحوظ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بالنسبة للحركات الإسلامية. ويبدو أنه تشكل لدى هؤلاء إحساس بالاغتراب عن المجتمع، وأنهم سُحبوا إلى الداخل ثم بعد ذلك عُزلوا من قبل المجتمع. ونظراً لهجرتهم إلى المدن بالآلاف، وشغلهم عادة وظائف في أدنى سلم القطاع الخاص، ونظراً لتدني الأجور التي كانوا يتلقونها، فقد كانوا بعيدين جداً عن مركز النخبة التي تسيطر على السلطة والخدمات. ونظراً لكونهم معتمدين على دخلهم من تلك الوظائف، ومعرضين للتقلبات الاقتصادية التي يجلبها التضخم والهامش الضئيل لحياة البرجوازية الصغيرة، ولكونهم غير قادرين على تأمين أنفسهم

وأسرهم في مقابل ذلك، فقد أصبحوا معادين بشدة لممارسات أولئك الذين يهيمنون على الوضع الاقتصادي، والذين تتسم أنماط حياتهم بالبذخ الشديد وبمظاهر الثقافة الغربية. لقد كان للعديد من أولئك الشبان الذين كانوا في مقتبل العمر شيء من المكتسبات الفكرية، ووجدت في أوساطهم خاصية جيلية لافتة للنظر؛ إذ يلاحظ أن الأغلبية من أعضاء الجماعات الإسلامية هم شبان تقع أعمارهم تحت سن الثلاثين وعادة ما ينحدرون من أسر الوازع الديني الإيماني فيها قوي.[110] إن ما أدت إليه هزيمة عام 1967 أنها أكدت لهم عدم صلاحية الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأيديولوجي والأخلاقي القائم برمته. ولكن لم ينتج عن ذلك إعادة صياغة جذرية، فرغم أن الناصرية كانت قد فقدت قيمتها لكن إطارها الأساسي بدا وكأنه سيستمر. ومع بداية السبعينيات ازدادت الأحوال الاقتصادية والاجتماعية في المدن سوءاً، مما أدى إلى تقوية الضغوط الاجتماعية التي كانوا يتعرضون لها، فقاموا في وقت قصير بتشكيل هيئات لتأسيس حركات إسلام سياسي.[111]

لقد أضاف شكري مصطفى إلى فكرة سيد قطب شيئاً جديداً؛ هو أن المجتمع المصري مجتمع لغير المؤمنين، لذلك فإن على المؤمنين أن يهاجروا من هذا المجتمع الفاسد. إن الفكرتين تجتمعان في منظومة أيديولوجية-رمزية قوية جداً، وبالتحديد في صورة أن الجماعة العادلة تنسحب من العالم تاركة بلاد الظالمين والكفار لكي تهاجر وتلجأ إلى التهذيب الروحي في العزلة والزهد. إن ذلك من شأنه أن يعدَّهم لليوم الذي يعودون فيه لكي يقضوا على المجتمع الفاسد ويؤسسوا عهداً إسلامياً أصيلاً ونقياً. إن ذلك العهد سيكون أصيلاً بكامل المعنى أيضاً لأنه يعيد خلق التجربة الأصلية بالخروج أو بالهجرة للجماعة الإسلامية الأولى في القرن السابع الميلادي، حين هاجر الرسول ﷺ وصحابته من مكة إلى المدينة ثم عادوا إليها فاتحين.[112] إن ذلك يعتبر في تقديرنا قمة المحاكاة، فهي تحمل في طياتها نقطة مهمة ربما لم ينتبه لها الكثيرون، وهي أن شكري مصطفى كان يفترض أن لديه سلطة على جماعته مشابهة لتلك التي كانت لدى الرسول ﷺ على صحابته.

إن الشرائح الاجتماعية التي تشكل المجال الخصب الرئيسي لحركات الإسلام السياسي لاستقطاب كوادرها منها، وهي البرجوازية الصغيرة في مدن الأرياف والقاهرة، وضعت تحت ضغط متزايد. ويقع ضمن تلك الفئات جماهير السكان الحضر في المدن الذين يتصارعون من أجل البقاء مع بنية تحتية متآكلة على صعد الإسكان والخدمات الأساسية الأخرى. وعن طريق روابط الدم وارتباطات المصلحة وتبادل الخدمات والمنافع فإنهم يؤدون جميعاً خليطاً من الوظائف والأعمال الإضافية والمناشط في القطاع غير الرسمي العريض من الاقتصاد الذي يخدم البنى البالية للاقتصاد الرسمي. وبهذا أصبحت "الفهلوة" مهمة وضرورية بشكل متزايد حتى بالنسبة للدولة الوطنية ذاتها والنظام السياسي الذي يحكمها.[113]

عندما بدأت موجات الهجرة إلى الخارج من قبل الحرفيين والأيدي العاملة المدربة وشبه المدربة والمزارعين، كان ذلك يعني التحويلات النقدية من الخارج والانتعاش بالنسبة للبعض. وعلى الصعيد الداخلي حدثت الهجرة من الريف إلى المدن وإلى خارج القطر في أوساط فئة العمال شبه العاطلين، وهي فئة اجتماعية ريفية ضخمة العدد وغير منظمة ومتجولة من مكان إلى آخر. وتكمن فرصة المنتمين إليها لكسب العيش في الأرياف في العمل الجماعي الذين يؤدونه في كل مكان يصدف أن يطلب منهم القيام به، أو في العمل بأجر غير منتظم لدى المزارعين في مواسم بعينها. وقد تم رفع مستوياتهم من قبل المنتمين إلى فئة المزارعين الصغار الذين يملكون أرضاً مساحتها أقل من فدانين، والذين كانوا يعملون على هوامش الاقتصاد، والذين تم إرهاقهم بالضرائب الحكومية التي لم تكن تدفع من قبل الأغنياء وأصحاب المزارع الكبرى والزرَّاع التجاريين. إن تفكك عالم الريف، والعودة إلى نظام التسديد بالمقايضة زاد من الضغط على فئات الزراع الصغار عبر إلغاء التشريعات التي وضعها عبد الناصر بهدف حماية أوضاعهم، وخلقت بالفعل قطاعاً زراعياً تقليدياً وأعادت تبعية الزراع والعمال الزراعيين إلى الحالة التي كانت عليها في العهد الملكي الإقطاعي.[114]

لذلك، فإن من غير المدهش أن يعود الإخوان المسلمون إلى العمل السياسي السري الناشط من خلال الولوج إلى أوساط تلك الفئات، وما صاحب ذلك من سعي إلى إعادة تفعيل أيديولوجية إسلامية اندماجية قوية. وليس من المثير للعجب أيضاً القيام عملياً بإعادة الخطابة القديمة بصيغ تعطي المرء صورة مخادعة بوجود نماذج قديمة توقف استخدامها منذ وقت طويل، وهي تعود إلى الانتعاش ببطء مرة أخرى.[115] إن الجمود، واللامرونة والتصلب والإصرار على العودة إلى استخدام الشريعة بصورة فورية وشاملة جعلت مهمة الحركات الدينية في إيصال رسالتها إلى الناس مستحيلة في ظل الأوضاع التي كانت سائدة، حيث كان الواقع الاجتماعي الفعلي للجماهير أكثر تعرضاً للضغوط من قبل العديد من المؤثرات الداخلية والخارجية. وبالنسبة للجماهير المصرية العادية، كالعمال والحرفيين وذوي الياقات البيضاء من صغار موظفي الحكومة والقطاع الخاص، فإن الارتباط بالدين وممارسته ودعم قضاياه لا يمكن أن تتم بالضرورة من خلال وجود صيغ جماعية منظمة كالجماعات المتطرفة والأحزاب الإسلامية. إن الارتباط بالإسلام لدى هذه الشرائح الاجتماعية المسحوقة فطري، وهو تعبير عن رفض للواقع المعيش وتحدٍّ له، وهم يشعرون بأنهم يعيشون في حالة من الاغتراب عن الدولة، وذلك في الوقت الذي تزداد فيه تبعية مصر للخارج، وتصبح سمة اللاتماسك الداخلي مرة أخرى عنصراً حاضراً في الحياة اليومية.[116]

إن التناقضات الموجودة بين مصالح الأغنياء الجدد ومعهم الجماعات القريبة إلى العناصر المسيطرة على الدولة، وبين مصالح الجماهير العريضة من عامة الناس لا يمكن أن تفهم وتستوعب تحليلياً من خلال خطاب حركات الإسلام السياسي. وبشكل متساوٍ فإن القوى المتدينة ليس لديها احتكار على الفهم الأيديولوجي والثقافي وممارسات البشر، ويجب عدم النظر إليها بطريقة لا إشكالية على أنها بالضرورة قوة تحديد فاصلة.[117] إن الاهتمامات العملية للحياة اليومية لايمكن القول عنها إنها جاءت مفصلة وتم تأسيسها من قبل نصوص دينية واضحة وقوالب جامدة، ولكن من قبل عوامل مادية وثقافية

واسعة من الاهتمامات الآنية المتسارعة. ومما يثير الدهشة أن الدولة الوطنية لعبت دوراً مهماً في ضمان أن يحافظ الخطاب الديني على قوته الرمزية وأصالته التي يمكن أن تتحول بطرق اقتصادية وسياسية مختلفة إلى اتجاهات قد تجد الدولة الوطنية ذاتها صعوبة أو استحالة في السيطرة عليها.[118]

الخاتمة

إن محاولة تصنيف طبيعة ومضامين التجارب السياسية التي جرت في العالم العربي في المراحل الأولى لظهور الدولة الوطنية الحديثة تثير تساؤلات عديدة فيما يتعلق بصحة وفعالية مناهج التفسير والتأويل المختلفة، فأي تحليل للمبادئ التي تسعى لتأسيس وضع وطني علماني أو طرح برنامج إصلاح إسلامي أو إقامة دولة إسلامية لابد له بالضرورة من أن يتطرق إلى بعض الأوضاع على صعيد النموذج الفكري الخاص بالوطنية العلمانية والرموز الخاصة بالإسلام الصحيح. وتختلف النظريات حول الطبيعة الحقيقية لكل واحدة منها كنظام اجتماعي-سياسي، والمساعي الخاصة باستخدامها كدليل لتحقيق هدف إعادة البناء. فالبعض منها جدلي عنيف متشبث بآرائه، والأخريات أكاديمية وعميقة التفكير، مع وجود مجموعة من ظلال الطيف بين هذا الطرف ونقيضه. والمطلوب على هذا الصعيد هو القيام بجهد من شأنه صياغة إطار عمل تحليلي يجمع بين تقييم مقارن لتفسيرات متضادة، مع الأخذ في الاعتبار ظروف واقعية قائمة هي في الواقع منتشرة في المجتمعات العربية بشكل واسع.

لقد أصبحت العلمنة والوطنية والخضوع المتلازم للإسلام بوصفه مبدأً دينياً اجتماعياً-سياسياً هي الأفكار المسيطرة في الحياة العامة لمعظم الشعوب العربية في المرحلة الراهنة. ومع القيام بتصميم نماذج من المبادئ المتداخلة في الأيديولوجيات الوطنية بهدف استقطاب وتعبئة الجماهير العربية حدثت إعادة صياغة فكرية-أيديولوجية في العديد من الأقطار العربية، وتولدت أطر سلوكية وولاءات جديدة. وبالطبع فإن السلوكيات والولاءات الجديدة شكلت تباعداً صارخاً مع الماضي، وولدت آمالاً وتطلعات آنية ومستقبلية جديدة. ولكن مع مرور الوقت اتضح أن محاولة استخدامها كمنطلقات لبرامج تنمية طموحة تعتبر أمراً محبطاً. إن الممارسات السياسية الخاطئة واحتكار السلطة ومصادر القوة والثروة في المجتمع من قبل الأنظمة الحاكمة جعلها تبدو غير ملائمة لإقامة الدولة

الوطنية المنشودة والحكومة التي تديرها، أياً كان شكل تلك الحكومة، سواء كانت وطنية علمانية أو دينية إسلامية، فضلاً عن القبول بما تطرحه من شعارات بأنها تسعى لتحرير المجتمع أيضاً. إن نتائج التجربة الوطنية العلمانية المعاصرة قادت إلى ظهور نزعة لإعادة التقييم والمحاسبة، كانت في بعض الأحيان ثورية في أصولها، وهو أمر له تداعياته القوية على كامل المنطقة. ولكن لأنه لم تجرِ محاولة لمعرفة لماذا بالضبط فقدت الوطنية العلمانية زخمها وأصبحت في بعض الحالات معيقة، عوضاً عن أن تكون خلاقة ومفيدة، فإن النزعة الإصلاحية لم تأخذ مداها المطلوب بعد. وسبب رئيسي آخر هو أن نوع الوطنية التي تجددت في البلاد العربية كانت إعادة توليد محدود للأصل الغربي. ورغم أنها كانت ملتزمة بالتحرر من السيطرة الأجنبية، وتقوي شعوراً بالمسؤولية تجاه التطلعات العامة، فإن فلسفتها السياسية لم تقدم ضمانات من أي نوع ضد سوء استخدام السلطة.

إن أكثر الصيغ الوطنية قوة في الغرب كانت ومازالت تقوم على أفكار الحركات التي تسعى للتحرر، لذلك فإن الصيغ الوطنية الغربية تقوم بتعريف حدود السلطة وتأكيد حماية حقوق المواطنين. ورغم أنها عند بداية ظهورها لم تكن مثالية في العديد من الحالات، فإن تلك الوطنية التحررية كانت تمتلك الأسس النظرية التي ضمنت استمرارية وتقدم المراجعة الذاتية لنفسها كمؤسسة قابلة للعيش والاستمرار والممارسة. لقد قام مفكرون من الولايات المتحدة بتطوير تفسير مقنع للحركة الثورية في بلادهم على أنها كانت ذروة الفكر الإنجليزي المعارض وصحوة النظرية السياسية. لقد كان تحليلهم للإسهام الذي قدمته الولايات المتحدة لمقولة الحكومة العادلة يكشف عن عمق فكري استمد من مصادر أوروبية وتم صقله لاحقاً في العالم الجديد بحيث أصبح جزءاً غير قابل للفصل عن الديمقراطية الأوروبية المعاصرة. ولكن في البلاد العربية لم يحدث ذلك، وبقيت الاستفادة من التجارب الغربية مبتورة حيث أخرجت لنا دولاً وطنية ذات لون باهت، فلا هي غربية واضحة المعالم ولا هي شرقية إسلامية محددة الشكل والجوهر. ويعني غياب مثل هذه التقاليد عند قيام الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي وجود علاقة مباشرة بين مبدأ سياسي تطور بوَهَن وبين نظم حكومية تواجه صعوبة في دمج مكوناتها في نظام مفتوح

وعادل. إن مشكلة الدولة الوطنية في العالم العربي ربما لا تكون المؤسسات نفسها وإنما الطريقة السطحية التي تم تشكيلها على أساسها من خلال فهم جزئي، وربما ساذج، للنماذج الغربية. وربما يكون منطقياً أن شعوب المنطقة العربية لم تكن مهيأة لتقبل وطنية تحررية أوروبية الطراز؛ بسبب محدودية الموارد التعليمية والتنشئة الاجتماعية السياسية المتعارضة وربما محدودية الموارد المالية أيضاً. ومع أن ذلك يمكن أن يكون جزءاً من المشكلة، فإن عدم قدرة العرب على تغيير وجهات نظرهم وتطلعاتهم بطرق جذرية وفي وقت قصير من الزمن اتضح في كثير من الحالات، كما حدث في مصر وسورية والعراق. لذلك فإن الخطأ في تفسير المقولات المستعارة كان عاملاً أكثر أهمية في فشل قيام دول وطنية حقيقية في هذه المنطقة.

إن تطوير تقييم ناجع للتقاليد الإسلامية وتثميناً للمناهج المعاصرة المختلفة الخاصة بها يعتبران مهمة صعبة. وتمثل المواقف التي تم تقبلها من قبل معظم الباحثين في هذا المجال بأن الإسلام خلال مسيرته الطويلة قد تحول من مبدأ ديني فقط إلى حضارة ذات جوانب متعددة ومركَّب من العناصر الثقافية المختلفة ضمن إطار عمل خاص به، خير مثال على هذه الصعوبة. وأيضاً فقد قوي عود الحضارة الإسلامية مع مرور الزمن، موسعة نطاقها وموضحة طبيعتها العالمية، وهي لم تكن قط جامدة أو متحجرة، بل هي فضلاً عن ذلك تراث راكم لنفسه عدداً من الصفات المميزة التي عادة ما كانت ذات نقاوة عالية عبر العصور. وبسبب فهم الحضارة الإسلامية الخاص بعلاقة الإنسان بالخالق؛ فإنها متأصلة تاريخياً وتقيم أهمية عظيمة لكل ما من شأنه أن يخلق شفافية بين الناس على مدى الزمن. ورغم أن الإسلام حاز بعداً سياسياً كنتيجة لهذا الاهتمام، فإن العرب والمسلمين يواجهون صعوبة كبيرة بالنسبة لمشاكل السلطة والنظام. لذلك فإن أبعاده الإنسانية أصبحت أكثر قبولاً. وملاحظة أخرى حول الثقافة الإسلامية تبدو مقبولة على نطاق واسع؛ هي أنها أصيبت في القرون الأخيرة بالجمود وأصبحت غير خلاقة فكرياً، بالإضافة إلى التسوس والفساد والانحطاط الذي أصاب المؤسسات المسؤولة عنها، فانعكس عليها ذلك سلبياً، وخاصة على الصعيد الاجتماعي-السياسي.

وربما يكون ذلك سبباً في الانهيار المتوالي للكيانات السياسية في البلاد العربية، وما تلا ذلك من تدخلات خارجية من قبل القوى العظمى في شؤونها. وربما تكون هي السبب أيضاً في البحث المتصل والمتعدد عن الإصلاح وإعادة البناء. إن حالة الحصار التي ألمت بالثقافة والحضارة الإسلامية في البلاد العربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين والتي، مازالت مستمرة مع بداية القرن الحالي، قادت إلى وجود حوار حول ما يجب على العرب القيام به لإصلاح الحال. وقد ظهرت وجهات نظر متعددة في أوساط الذين قرروا عدم القبول بالحل العلماني الغربي الأصلي. ولاشك في أن علماء الدين المحافظين مازالوا يشكلون أهم فريق ضمن التيار الديني المحافظ، وهم مستمرون في ممارسة دورهم التقليدي غير السياسي في الوعظ لأمور ترتبط بصيغة من الإسلام غير مقنعة في هذا العصر الذي تتواتر أحداثه سلبياً على الإنسان العربي والمسلم في كل مكان، ويرعون مصالحهم عن طريق تفادي الصراع مع النخبة الحاكمة.

يقول محمد أركون بهذا الصدد إن الإسلام الرسمي لعلماء الدين في هذه المرحلة يتصف بإفلاس فكري وثقافي كامل. ولمدة طويلة من الزمن سمح الفكر الإسلامي لنفسه بأن يقع تحت وطأة التكرار العقيدي الوارد في مجموعة من كتب الأصول والفقه والتفسير والتاريخ. ونظراً لكونه قد ابتعد عن المصادر التقليدية والمصادر الروحية الأخرى فإن الإسلام الشعبي وقع بدوره ضحية لانحطاط الفكر الاجتماعي والإحساس الجماعي.[1]

وخلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وكامل القرن العشرين حدث ابتعاد حاد من قبل التحديثيين الإسلاميين عن النظرة الجامدة الخاصة بعدم إمكانية تبني أفكار جديدة. وكانت قضية التأويل في الجدل الذي أحاط بالمفكرين الأصوليين يدور حول ما إذا كانت مساعيهم تمثل صحوة لقيام إسلام صحيح أو مجرد استغلال ماهر لمقولات صممت خصيصاً لجعل المؤسسات والقيم الغربية مقبولة عن طريق تقديمها كمقولات إسلامية في الأصل. واتخذ مفكرون آخرون موقفاً مفاده أن التحديثيين كانوا ولايزالون يحاولون توفيق الشريعة الإسلامية مع الثقافة الغربية، ومع ذلك فإنهم يصرون على أن

عملية من هذا القبيل تحتاج إلى تحريك الإسلام باتجاه التعادل والتساوي مع الأفكار الخاصة بالليبرالية الغربية، وهذا بدوره يحتاج إلى إعادة تفسير جذرية للمعتقد. ويضيف هؤلاء أيضاً أن التحديثيين يركزون على القرآن أكثر من تركيزهم على مصادر الإسلام الأخرى كالسنة والإجماع والقياس؛ لأن القرآن أقل تطرقاً للتفاصيل، لذلك فإنه أكثر قابلية لتبني الآخر والتوافق معه. وبعبارات أكثر وضوحاً فإن جدالهم يدور حول نقطة مهمة، وهي أن على كل جيل مسلم جديد له أن يقرأ القرآن ويفهمه بطريقته الخاصة ويصل إلى الإجماع الخاص به، ويستخدم وسائله المنطقية الخاصة به لتغيير القانون وجعله معاصراً لزمنه. ويرفض بعض المفكرين هذا المنهج قائلين إنه عبارة عن طريقة لإخضاع الإسلام لمتطلبات التغيير، ويقولون إن القرآن بهذا الشكل سيصبح في أيديهم عبارة عن مجموعة من النصوص التي لا رابط بينها وبشكل يشبه وضع نسخة لكتاب مازال في طور المراجعة قبل النشر. وعوضاً عن سعيهم لفهم إرادة الخالق من خلاله سيستخدمونه لإثبات أفكار عامة مسبقة.

وبنفس القدر الذي تضاربت به أفكار هؤلاء مع أفكار الأصوليين الجدد، فإن ما يدفعون به أنه طالما أن التحديث يحتاج إلى شيء من الإصلاح فإن الخيار الحقيقي الوحيد المفتوح أمام المسلمين المعاصرين هو محاكاة الغرب. إن هذا الإبعاد المختصر للإسلام إلى درجة جعله واقعاً ضمن خانة الإهمال يتغاضى ليس فقط عن استمرارية تراث حين بل يتغاضى أيضاً عن المشكلات الخانقة التي واجهت عمليات الإصلاح في كافة البلاد العربية. إن التراث الإسلامي يبقى قوة ثقافية فعالة حتى وإن كان ذلك في الكل الجماعي. وفي نفس الوقت نلاحظ حقيقة تأثير الغرب على العالم المعاصر؛ فالغرب يقود الآن في فترة جديدة من التاريخ الإنساني التي أصبح فيها معظم الجنس البشري يشكل مجتمعاً عالمياً يتكون من أمم يتفاعل بعضها مع بعض بشكل وثيق. وهذا التوجه العالمي الجديد لا يشكل مشكلة بالنسبة لنا نحن العرب والمسلمين؛ لأن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام معزولاً عن العالم حتى في بداياته الأولى، فقد استلزم انتشاره سابقاً نظرة تاريخية أعم

وأعقد شكَّل الغرب ذاته جزءاً منها. إن التحدي الـذي يواجـه الإسـلام المعـاصر في كـل مكان هو إيجاد طريقة لحفظ تراثه الخاص في المحتوى الخاص بالتعددية الكونية التي نشأت من المواجهة بين الغرب وبقية العالم في الوقت الراهن. لذلك، فإن النظرة تجاه التحـديثيين الإسلاميين المعتدلين يجب أن تكون إيجابية، فالمناهج التي نادوا بها تمثل في تقديرنا الطريقة الواقعية الوحيدة وجزءاً أساسياً من الحل المرضي للمشكلة.

إن ما ينادي به المسلمون التحديثيون ليس رفض التقاليد الإسـلامية عـلى علاتهـا في صالح التغريب، ولكنهم ينادون بفتح باب الاجتهاد، والتقصي الحر لما هـو صـالح للعبـاد ضمن القواعد التي تأسست مع بدايـة الأسـس الأخلاقيـة للإسـلام، وممـا هـو أفـضلها للمسلمين حاضراً ومستقبلاً. وبـرغم أن العديـد مـن التحـديثيين الأوائـل والمعـاصرين متأثرون بالمفكرين الغربيين المحدثين، فإن العديد من المصلحين المسلمين متأثرون بـشكل خاص بأفكار أوجست كونت؛ فهذا المفكر الغربي نـادى بـالعلم والتقـدم ولكنـه أكـد في الوقت نفسه وبشدة على حاجة الإنسان إلى الدين.[2] وهكذا يـشعر التحـديثيون المـسلمون بأن الإسلام كدين منفتح بطبيعته على منظومة من العلم وعبادة الخالق. إن هؤلاء المفكرين المسلمين الداعين إلى التحـديث كرسـوا حيـاتهم وفكـرهم لإيقـاظ ومـزج هـذه الأبعـاد المتناغمة من التراث العربي الإسلامي. وإذا كان هذا المنهج يتطلب تزاوجـاً بـين الإسـلام وجوانب معينة من الثقافة الغربية الحديثة، فإن النتيجة نفسها يمكن التعبـير عنهـا بطريقـة مختلفة. إن نفوذ التحديثيين يعتبر ذا طبيعة أخلاقية جزئية، فهم في الأصـل يحـاربون كافـة أنواع البدع والفساد تحت مظلة النزاهة الشخصية والكفاءة والقدرة على تحقيق ذلـك، وفي نفس الوقت فإنهم يحاولون أن يوضحوا للفئات الاجتماعيـة المتعلمـة تعلـيماً حـديثاً أهميـة الدين في مجمل جوانب الحياة.

إن النظرية الخاصة بالحداثة الإسلامية لم تأخذ بعد مداها الكامل من التطوير ولم يـتم حتى الآن الأخذ بها لإحداث نوع مـن التطبيـق العمـلي. وواقعيـاً فقـد تـم تبـديل فكـرة الإصلاح لدى التحديثيين الإسلاميين الجدد لدرجة أنها باتت تحمل القليل من التشابه مع

ما كان يحمله التحديثيون الأوائل، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، في أذهانهم. وعليه فإن مقولة الأصولية الجديدة في الإصلاح أصبحت قضية أكثر خلافية بسبب الدور الحركي الذي أخذت تتبوؤه في السياسة العربية. إن الأصولية الجديدة التي يتبناها أصحاب حركات الإسلام السياسي تسعى لطمس جميع آثار الحداثة المستمدة من تجارب الآخرين من الحياة السياسية العربية، وأن تعيد ما يراه أصحابها بأن الإسلام الصحيح يفسَّر حرفياً ويطبق بالقوة. وبهذا الشكل فإنهم ليس لديهم شيء من المرجعية إلى تراث الإسلام كحضارة تطورت عبر القرون. لذلك، فإن ما تختلف فيه حركات الإسلام السياسي عن بقية المسلمين هو أن المتطرفين فيها يحاولون شطب التاريخ في صالح إعادة تفعيل الأسس كما يدّعون، في الوقت الذي يحاول فيه التحديثيون تكييف أنفسهم مع تاريخ المجتمعات الإسلامية. وبسبب الفشل في فهم محتوى وأهمية تركيبة الإسلام في العصور الوسطى، فإن الأيديولوجية الإحيائية طورت لنفسها مقولة ذات أبعاد أحادية للإسلام قائمة على مبادئ سياسية وقانونية جامدة. إن بعض الطروحات عادة ما تكون مغرقة في التعميمات، حتى إنها في بعض الأحيان ساذجة ومضادة للتفكير المنطقي، لأن الهدف العملي الأساسي منها هو تحريك الجماهير عبر شعارات عاطفية معبر عنها في لغة عامة. كما أنهم لعبوا أيضاً على حبل الإحباطات السيكولوجية التي أصيب بها الإنسان العربي من جراء الممارسات الخاطئة التي قامت بها النخب السياسية في العديد من البلاد العربية، وجرّت عليه وعلى أوطانه دماراً ووبالاً.

وفي هذا السياق، فإن المشكلات الموروثة في برنامج وفكر أصحاب حركات الإسلام السياسي تم تحليلها من عدة مناظير. فملاحظات دانييل بايبس تبدو لنا مناسبة في هذا المجال. قام بايبس – الذي ربما تبدو تفسيراته للحداثة الإسلامية قائمة على نهايات متعجلة – بتقديم بعض الملاحظات المعمَّقة حول أهمية موقف أصحاب حركات الإسلام السياسي، ومصرحاً بأن أولئك قاموا في الواقع بتحويل الشريعة إلى أيديولوجية، وبالإشارة إلى أن النتيجة هي وجود وضع إسلامي فضفاض غير مقيد بأهداف محددة بدقة، ما يعني أنه يمكن أن يصبح أي شيء يريد له المتطرفون أن يكون. إن هذا الغموض

يخلق حالة هلامية غير قابلة للتنبوء بها، يستطيع فيها من يحوزون القوة ويتقلدون السلطة، سواء كان ذلك منظمة أو دولة إسلامية، القيام بفرض تفسيراتهم للإسلام على الآخرين، حتى لو كانت تلك التفسيرات هرطقة. والمشكلة الأخرى هي أنه عندما يقوم المتطرفون بتصنيف الشريعة فإنهم يقومون بتجميد أحكام متطورة ويجعلونها محدودة الحركة. إن القانون يتطور دائماً مع الزمان والمكان بطرق قليلة ولكنها مهمة، ولكن الأصوليين يجعلون منه مبدأً مغلقاً، فارضين بذلك حجْراً على كل رد فعل بشرى تجاهه. وفي الختام يعتقد بايبس أن الإسلام الذي ينادي به غلاة المتطرفين هو بداية لاغتصاب شرع الله.[3]

ونظراً إلى كون النشاط الحركي الإسلامي الخاص بالصحوة يسعى للإطاحة بالنظم القائمة التي يقول إنها فاسدة وملوثة، فإنه يعتبر بطبيعته ثورياً بشكل بديهي. ويبقى أنه في الوقت الذي يعتبر فيه الفكر الشيعي متقبلاً لفكرة الثورة، فإن هناك نأياً ومقاومة لها في الفكر السُّني. ولهذا السبب، فإن سيد قطب وغيره من المنظّرين الأصوليين المحدثين أعادوا إحياء فكر ابن تيمية وفلسفته السياسية في محاولة منهم لإضفاء شرعية على الثورة من وجهة نظر سنية. وكان سيد قطب، بشكل خاص، يحاول استخدام ابن تيمية لتبرير مبدئه في الثورة ضد أنظمة الجاهلية مستمداً الأفكار الخاصة بذلك مما كتبه المنظر الديني الباكستاني أبوالأعلى المودودي. وبغض النظر عن الحرية التي مارسها سيد قطب في خلق صورة جديدة لمفكري العصور الوسطى، فإن رسالة ابن تيمية كما تم تفسيرها من قبل سيد قطب استمرت في إيصال القلق من فكرة الحداثة والعداوة الشديدة تجاهها، وذلك عبر رموز ثقافية، وفي إضفاء شرعية تقوم وفقاً لخطوط سنية على المعارضة الشديدة للنظم السياسية القائمة في الدول العربية. وهنا فإن الأمر يبدو وكأن سيد قطب ومعلمه أباالأعلى المودودى قاما بتحويل الأصولية الإسلامية الجديدة إلى معارضة تتحدى الوضع القائم وتساوي بين الحداثة والجاهلية منادية بالإصلاح عبر الثورة، وتصف حلاً للمشكلة عن طريق جعل الحركة الثورية مجتمعاً مضاداً لما هو قائم، وحارساً لعملية إعادة الإسلام الصحيح الثورية والعنيفة. وقد استفاد الفكر الشيعي المعاصر من أفكار سيد قطب والمودودي، فقد تأثر آية الله الخميني بأفكارهما وقام بتحقيق شيء قريب مما كانا يناديان به

في إيران، كانت نتائجه أكثر نجاحاً في الاستيلاء على السلطة في بلد تقطنه أغلبية شيعية. ولكن ما تبقى يعتبر أكثر قابلية للتساؤل، ويتعلق ذلك بما إن كانت حركة العنف والثورة التي ساعد أولئك الأشخاص على تقويتها تمتد إلى كامل التقاليد الإسلامية أم أنها تصل إلى جزء محدود منها فقط. إن جميع تلك القضايا التفسيرية يجب أن توزن بشكل دقيق في إطار السعي نحو إجابات عن المسألة الإسلامية في السياسة العربية. ولكن في التحليل النهائي، فإن كل باحث عليه أن يطور نظرية محددة قائمة على تقييمه الشخصي الذاتي للظروف والبواعث ونظم القيم السائدة والأبعاد السياسية-الاجتماعية التي تحدد الالتزام والسلوك. إن جميع تلك الاعتبارات يجب أن تقود إلى تحليل للحاجات الفعلية والحدود والإمكانيات المتاحة لتحقيقها.

تمثل كل من حركة الوطنية العلمانية وحركات الإسلام السياسي مناهج متضادة تماماً بعضها لبعض لإعادة البناء السياسي-الاجتماعي للمنطقة العربية، فتضادهما عبر السنين كأيديولوجيات متنافسة كان مريراً وعدائياً بشكل مفتوح. إن أحد تناقضات السياسات المعاصرة في المنطقة أن كلا الطرفين العلماني والحركي الإسلامي يستمد أصحابه منظومة مبادئهم من مصادر غربية وإسلامية على التوالي. إن المحتوى التنظيري في كل معتقد سياسي منهما يتضمن كلتا النظرتين العلمية والطوباوية التي ظهرت من البداية، بالإضافة إلى القضايا الخاصة بالقوة والسلطة التي لم تحل بعد، وبالإضافة أيضاً إلى نمط من التفاعل الذي يتضمن المثاليات والاستسلام المصطبغ بالرغبة في تكييف الذات.

إن الصورة المتخلية للأمة المثالية لدى المسلمين تم ابتكارها من قبل الأنموذج الذي قدمته الدولة التي أقامها الرسول ﷺ ومن بعده دولة الخلافة الراشدة في المدينة، والتي كانت قائمة على مقولة المجتمع المخلص والمتحد الذي يسعى لتحقيق مهمته التاريخية تحت توجيه من الرسول في البداية ثم من خليفة مؤمن ومستنير. إن المثالية الواضحة لهذه الصورة واجهت صعوبات في العالم الحقيقي للتاريخ؛ ففي فترة العصور الوسطى تم حل المشكلة عن طريق إجراء التعديلات في إطار العمل النظري والإجراءات

العملية التي اتخذها علماء الدين. ولكن معظم أصحاب حركات الإسلام السياسي المعاصرين يتخندقون خلف الفكرة في ظاهرها من دون استيعاب حقيقي لمضمونها، الأمر الذي جعلهم بعيدين كل البعد عن القدرة على التعامل مع الاعتبارات الواجب الأخذ بها للتفريق بين النظرية والواقع. إن الإخلاص والولاء والوحدة عادة ما تعاق ويتعرقل تحقيقها بواسطة الظروف القائمة، ولكن هذا النقص عولج عن طريق وجود تقليد قائم على قيادة احتفظت بالسلطة لعدة قرون. ورغم أنها كانت دائماً عرضة للتساؤل حول شرعيتها فإن القول بوجود حكومة إسلامية استمر من جيل إلى آخر؛ لأنه كان يوجد إجماع عام على أن وجود واجهة من التناغم والانسجام والوحدة أكثر أهمية من المساواة وحق المعارضة.

وفي المحتوى الحديث، فإن تركيز السلطة في يد قائد ممجَّد واضح أيضاً في بنى كلا المنهجين العلماني والإسلامي. إن الفارق الوحيد هو أن الكاريزما أصبحت أكثر أهمية لأن مقولة المواطنة جعلت الاحتكام إلى الشعب أمراً ضرورياً. وأصبحت شخصية الزعيم أو القائد صورة نمطية للبطل الوطني الشعبي الذي يقود شعبه ليخرجه من براثن الظلم والطغيان والاستبداد وأوهام الماضي، إلى زمن جديد وعادل مليء بالأمل وفرص الحياة السعيدة. ومارس آية الله الخميني في إيران شكلاً مشابهاً من الاحتكام الكاريزمي إلى الشعب مخضعاً الحركة المضادة للشاه، مع دحضه غير القابل للنقاش لنظام حكمه، للاستفادة منها في ضخ صورة براقة لنفسه على أنه المنقذ. في جميع تلك الحالات كانت توجد عناصر معارضة ولكنها إما قمعت بالقوة أو منعت من لعب دور فعال بسبب شعبية القائد ومنطلقاته. إن تبجيل القادة الذي ينتشر في معظم الدول العربية هو في الواقع تجديد للتقاليد السياسية التي تطورت في الثقافة السياسية الإسلامية خلال القرون الأولى للإسلام. وبدوره فإن هذا التبجيل ولّد مسائل خاصة بالقوة والسلطة. ومع وجود هيئات قضائية وتنفيذية، وغياب ممثلين يقومون بمهمة التشريع، بقي التفوق السياسي للحكام المسيطرين وغير الخاضعين للمساءلة من عامة الناس، برغم وجود بعض الاستقلال الإداري في عدد من الحالات. وأصبحت الشريعة خاضعة ومسيطراً عليها من قبل

الحائزين على القوة والمسيطرين على السلطة السياسية، وكان من الصعب تحدي تلك السيطرة والهيمنة في سبيل الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي وعلى تماسك ما كان المجتمع المسلم يعتقد بأنه سلامة الأمة.

إن الحكومات العربية المعاصرة تعمل على المنهج نفسه، باستثناء القليل منها، ولكن مع وجود سيطرة أشد على مجتمعاتها. إن معظم النظم العربية، سواء كانت وطنية علمانية أو دينية كما تقول عن نفسها، تحتكر السلطة والثروة لدرجة غير متصورة، وتتعامل بقسوة شديدة مع جميع أنواع المعارضة التي تظهر في مجتمعاتها. وأيضاً فإن جميع حركات الإسلام السياسي شمولية ذات تنظيمات صارمة، في الوقت الذي تستمر فيه الحكومات الدينية سواء أكان ذلك في السعودية أم في السودان أم في إيران في فرض الالتزام الشامل ببرامجها الخاصة. ولأنها غير راغبة في التنازل عن رغبتها في عدم تطبيق الممارسات الديمقراطية، فإن حركات الإسلام السياسي تصر بشدة على أن التشدد هو الذي يستطيع أن يتصدى للثقافة الغربية ويمنعها من التغلغل في أوساط الشباب المسلم، وهو الذي يستطيع إيقاظ وإعادة مبادئ الإسلام الاجتماعية والسياسية إلى الحياة لكي تعمل مرة أخرى. ويتصل بهذا النوع من التنشئة السياسية نمط من السلوك الذي تكون فيه الأسطورة السياسية والخضوع التام مكونات أساسية. وهنا يلاحظ مرة أخرى أن التجلي المعاصر للانبعاث الإسلامي هو استعادة جزئية للماضي الجميل للإسلام؛ ففي العقود الماضية قامت المؤسسات الحاكمة بشكل عام بتصنيف تأييد المؤسسة الدينية لكي تقوي شرعيتها في الوقت الذي تركت فيه علماء الدين أحراراً لكي يسيطروا على العديد من الوظائف الإدارية. ولأنه لم توجد طريقة أمام المجتمع لكي يتحدى هذا النوع من الأمر الواقع، فإن الجماهير كيفت نفسها مع تلك الأوضاع القائمة. وفي الأزمنة المعاصرة تقوم النخب الحاكمة بتوظيف المزيد من الطرق المخادعة للحفاظ على سلطتها. إن العديد من نظم الحكم في البلاد العربية منهمكة في ملاحقة عملية خلق أنماط سياسية لا واقعية مصممة خصيصاً لكي تؤدي وظيفة تلميع تغطي بها العديد من صيغ الممارسات الخاطئة وعمليات

القمع والاضطهاد للفئات المعارضة لها، أو لتغطية عدم قدرتها على الوفاء بوعودها وتحقيق الأهداف الوطنية المنشودة.

إن الأيديولوجيات الوطنية العلمانية قائمة على تطلعات تعميمية وعادة ما تكون رومانسية، وأولئك الذين ينادون بها يتم تصويرهم عملياً على أنهم أبطال يقودون المصير الوطني، وخالين من العيوب. وتقوم مبادئ حركات الإسلام السياسي بمحاولة مشابهة لتصوير قادتها بأنهم يمثلون النقاء والطهارة والإيمان الشديد بالله وبقضايا الأمة الإسلامية، والمنظمات التي ينضوون تحت لوائها ويمثلونها بأنها المؤتمنة على إحداث تغيير تاريخي شديد الأهمية للمجتمع الإسلامي. وفي كلتا الحالتين يشكل الانبهار الشديد بشخصية القائد جزءاً عضوياً من المثاليات المتعلقة بالطقوس السرية الغامضة لتلك الحركات، وخاصة في حالة حركات الإسلام السياسي المتطرفة. وهذا النوع من الإشهار مصمم خصيصاً لإضفاء مظهر على القادة بأنهم ليسوا من صنف البشر العاديين أو على الأقل يتفوقون على باقي البشر في كل شيء. وهي طريقة لتمجيد الأيديولوجية التي ينادون بها، وللتغطية على أي نقاط ضعف أو تناقضات فيهم قد تؤثر في أوضاعهم. إن الجماهير الشعبية التي تكون عادة مرعوبة بسبب التهويل في شخصية القائد ونظام حكمه، بالإضافة إلى كونها تواجه إرهاباً يتجلى في القمع الشديد للمعارضة، عليها أن تذعن إلى أن تظهر أمامها نافذة لكي تثور من خلالها.

إن هذه الجوانب من الفكر السياسي في العالم العربي، سواء كان ذلك يتجلى في أيديولوجية إسلام سياسي جديدة أو علمانية، تمثل الأبعاد الأكثر إشكالية للدين من الناحية التاريخية. إن نبذ النظرية القائلة بأن المجتمعات مقيدة ضمن تناذر متكرر، ونعني بالتناذر هنا مجموعة الأعراض المتعارضة المتزامنة التي تظهر في وقت واحد، وأنه ليس لديها سبيل للخلاص منه قد يؤدي أو - على الأقل - يجعل من الممكن النظر إلى هذه الأوضاع على أنها واجبة التغيير. و إذا ما أمكن الاستفادة من الجوانب الإنسانية الخلاقة في الإسلام فمن الممكن معالجة بعض جوانب القصور التي تم حملها من الماضي، إن لم يكن

إزالتها تماماً. ولكن من دون تطور من هذا القبيل فإن الحكم الفردي المطلق المتسم في أغلب الأحيان بالطغيان والاستبداد، والذي جرى نقله من الماضي عبر قرون طويلة، وتم تعريفه بأنه مصدر للانحدار عندما طرحت فكرة الإصلاح لأول مرة، سيستمر قائماً في صيغ مختلفة. ومع ذلك، فمع كون هذه الاستمرارية يعني إعاقة التقدم، فإن مزاج الناس لا يعد متقبلاً هذا النوع من الجمود.

إن قادة حركات الإسلام السياسي ومنظماتهم يرفضون بازدراء في شعاراتهم ودعاياتهم السياسية معظم جوانب الثقافة الغربية، ولكنهم مع ذلك متأثرون بجوانب محددة من السلوك السياسي الغربي. ويشير البعض بطريقة مستغربة إلى أنه في محاولة منهم ضرب الأيديولوجيات الغربية، فإن أصحاب هذه الحركات يقومون بتكييف طروحاتهم وتحويلها باتجاه خطوط غربية، فمن خلال عملهم على مقولة المواطنة يقومون بتقليد النماذج الغربية في طريقتهم الثورية ومناهجهم لإخضاع الجماعة لإرادتهم عبر النشاط الشعبي. وهنا يلاحظ وجود شيء من التناقض في ممارسات حركات الإسلام السياسي، فالشعور بالذات الذي ينادون من خلاله برفض جميع أشكال التغيير على الطريقة الغربية لدى عامة المسلمين يقابله – من قبلهم – في نفس الوقت تبني طرق شتى من الوسائل الغربية على مستوى التنظيم والقيادة. إن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم من المفكرين العرب من تلاميذهم هم رجال تحديثيون، لذلك فمن المنطقي القول بأنه في الوقت الذي كان فيه التحديثيون يحاولون استخدام أفضل ما يوجد في التراث الغربي في محتوى إسلامي، فإن أصحاب حركات الإسلام السياسي يستعيرون دون وعي أكثر الجوانب إثارة للجدل في نفس التراث في إطار مسعاهم إلى السلطة والنفوذ، وذلك بالرغم من أن الفروق بين المنهجين بالنسبة لتحقيق الإصلاح هي بالضرورة كبيرة جداً.

إن وجود مقولات إسلامية وغربية في كلا النوعين من الأيديولوجية المعاصرة يشير إلى الحقيقة التي لا يمكن التخلص منها؛ وهي أن التنشئة الاجتماعية والسياسية في البلاد العربية نتاج لتركيبة ثقافية. وإذا ما كانت تركيبة من هذا القبيل حتمية، فإن المهمة

الأساسية المستقبلية هي إيجاد طرق لجعل معظم المحتويات البناءة لكل تراث أجزاء مكونة بتناغم لتركيبة حديثة. لقد استطاع الإسلام القيام بذلك في الماضي، ولا يوجد سبب نعدم قدرته على القيام بذلك في الحاضر والمستقبل.

إن المجتمعات العربية المعاصرة تستطيع أن تواجه ما تتعرض له ثقافتها التقليدية من تمزق وما يتم إدخاله عليها من أفكار ومؤسسات جديدة عن طريق مبادرتها إلى تطوير إطار عمل فكري- سلوكي جديد من شأنه أن يحفظ تراثها التاريخي وهويتها، في الوقت الذي تتبنى فيه تعددية عالمية تجعل من السهل عليها التكيف مع النظام العالمي الحديث. هذا الوضع خلق حاجة إلى نظرة أخلاقية جديدة لكي تملأ الفراغ الذي تولد نتيجة لما حدث من تفكك في التحالفات والأنماط الثقافية التقليدية السابقة. وأصبحت هذه الحاجة هي الأكثر قابلية للأخذ بها إذا ما فتح باب الاجتهاد وتم تبني تفسيرات وتأويلات جديدة لكامل الموروث الثقافي. إن حدوث ذلك سيمنع انهيار الوضع الوطني العلماني بسبب النواقص الأيديولوجية الكامنة فيه ويجعله أكثر رغبة في الرجوع ما أمكن إلى الموروث الثقافي والاستفادة مما فيه من جوانب إيجابية خلاقة. وأحد أعظم المعوقات أمام بناء مزاج شعبي قادر على التصدي لمطالب التحديث هو المثالية التامة الظاهرة في معظم المبادئ السياسية العربية. ورغم أنها تولدت أصلاً من قبل مقولة الأمة الإسلامية ومهمتها التاريخية التي تمت مراجعتها بشكل كبير في العصور الوسطى، فقد تم إعادتها إلى الحياة في القرن التاسع عشر من قبل الفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي فلسفة أوجست كونت التي تعنى بالظواهر والوقائع اليقينية فحسب، مهملة كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة. هذه الفلسفة الوضعية أصبحت جزءاً مهماً من الأيديولوجيات الوطنية. والمشكلة القائمة في المثالية التامة أنه عند القيام بضخ فكرتها في فلسفة سياسية، فإن ذلك يزيد من خطر التفسيرات المبالغ فيها ويقلل من المرونة في إمكانية الأخذ بالمناهج النظرية والتطبيقية المستخدمة في السياسة. إن صياغة أهداف محدودة والقبول بعدم كمالية البشر من شأنه أن يسهل ظهور برامج أكثر واقعية وأقل جموداً للتنمية الاجتماعية-السياسية. ولذلك، فإن

من شأن تنشئة سياسية من هذا القبيل أن تهيئ مناخاً يمكن فيه للقضايا الكامنة أن تُعرف و يتم تحليلها بدقة من أجل معالجتها وإصلاح ما يتعلق بها.

إن أهم متطلب لتهيئة بيئة شعبية صا لحة لتطبيق مزيج مركب من الثقافة الإسلامية- الغربية في العالم العربي هو العمل على إعادة اكتشاف الإسلام التاريخي وإعادة تعريف القيم الإسلامية المناسبة للاستخدام في الأوضاع المعاصرة. إن الخلل الأساسي الموجود الآن في الثقافة العربية المعاصرة هو الشعور بأن خطأً ما ألمَّ بالتاريخ العربي، والمشكلة الأساسية الموجودة في ضمائر العرب المعاصرين هي كيفية إصلاح ذلك الخلل. وهذه مسألة لا تتعلق بمحاولة إحياء الماضي ولكن بإعادة فحص مناسبة للموروث الثقافي كهادٍ رئيسي في إعادة بناء الثقافة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية. إن جميع التصرفات الثقافية تحدث في إطار من التقاليد حتى عندما تكون في أشد حالات الثورة ضد أحداث موروثة من الماضي. وكما اتضح لنا من سياق الطروحات التي سقناها في أكثر من مكان من هذا العمل، فإن التراث ليس معاكساً للتطور ولكنه وسيلة له، وإحدى مشكلات العرب هي أنه على مستوى الفعل التاريخي فإن روابطهم بالتراث والتقاليد والثقافة ذات العلاقة ضعيفة جداً.

إن عدم قدرة العرب المعاصرين على تفسير وتحليل وإعادة تفعيل موروثهم الثقافي، وخاصة الجانب الديني منه، يمثل مشكلة ذات جوانب كارثية ومثيرة للغضب، وهي المانع الرئيس أمام تطور منظومة ثقافية مركبة مناسبة من شأنها أن توفر أساساً اجتماعياً- سياسياً قابلاً للحياة والاستمرار في المستقبل. وللاستدراك، من الملاحظ قيام بعض النخب السياسية العربية الحاكمة باستخدام جوانب من الموروث الثقافي، ولكن ذلك الاستخدام لا يتم بطريقة صحيحة، فما تم القيام به حتى الآن هو استخدام الماضي للدفاع عن النفس بطرق سطحية ساذجة أو كنافذة لوصف الماضي بأنه كان جميلاً. وهذا يعني أنه لم يستخدم حتى الآن كوسيلة يتم التركيز من خلالها على أن الماضي كان خلاقاً وله جوانب تأثير إيجابية على الحاضر والمستقبل. ويلاحظ في هذا الصدد أن أولئك

الذين يمثلون الأطر المرجعية الخاصة بالوطنية العلمانية والإسلام الحركي المعاصر في البلاد العربية ضالعون في معالجة التراث الرمزي للأمة عن طريق أداء اجتماعي مسيطر عليه من قبل وعي خاطئ لوضعهم التاريخي والثقافي الحقيقي، فكلا التوجهين العلماني والأصولي الإسلامي يكشف عن عدم قدرة حقيقية على توليد ملاءمة تفسر معنى الأحداث التاريخية وتوضح المحتويات الذهنية التي طبقت لتحليل المجتمع العربي المسلم وتعرّف الأفعال التاريخية المناسبة التي يمكن سحب تداعياتها ومعانيها على أوضاعهم الحالية. لذلك فإنه لابد من اتخاذ خطوات مهمة حول الدرجة التي يستطيع بها العرب الابتعاد عن الجوانب السلبية من قضايا تراثهم الرمزية من جانب، وأن يصبحوا من جانب آخر بمعزل عن كل نفوذ أجنبي من شأنه أن يمس جوهر ثقافتهم إلى درجة الانغلاق الذاتي على أنفسهم كوسيلة لخلق وجه تاريخي منفرد خاص بهم وحدهم. وقد يفسَّر طرحنا هذا بأنه تناقض مع دعوتنا للانفتاح على الآخر، ولكن لنا في مثالي اليابان والصين المعاصرة إلى حد ما، تجارب يمكن الاستفادة منها؛ فاليابان بالتحديد ذات الثقافة الخاصة جداً والتاريخ الغني استطاعت أن تنفتح على الآخر وهو الغرب، وأن تستفيد من كل ما لديه من إيجابيات دون أن تسمح لهذا الآخر بالمساس بصلب أو جوهر ثقافتها إلى درجة الصهر. إن التوجهات والمناهج العلمانية الوطنية والحركية الإسلامية الحديثة الساعية للإصلاح، كلٌّ بطريقته، غير قادرة على التعامل مع معطيات من هذا القبيل. وإذا كان لنا أن نقترح فإن المطلوب هو استخدام المنهجية "التأريخية" في التفكير، وهي أداة تم تطويرها من قبل المدرسة التطبيقية الإسلامية التي يعتبر المفكر المغاربي محمد أركون أحد مؤسسيها وأقطابها. إن منهج "التأريخية" ذو علاقة بإعادة اكتشاف ما أسهم به التراث الإسلامي فعلاً في التاريخ البشري، وإعادة تفسير للقرآن مع عودة خاصة للقضايا والتحديات المعاصرة.

وفي هذا السياق فإن الحديث يقودنا إلى التأكيد على أن التنشئة العامة الأساسية للعرب والمسلمين غير خاطئة، بل هي مناسبة جداً للأهداف ذات العلاقة الخاصة بالتركيبة الثقافية وإعادة فحص التاريخ بغض النظر عن الانحرافات المعاصرة. لقد بُني

التراث العربي الإسلامي في محيط مركب نسبياً، لذلك فإن نظرته التقليدية العالمية يجب أن تجعل ممكناً للعرب أن يتوصلوا إلى توافق مع معطيات العصر الحديثة. إن أعظم رصيد للعرب والإسلام هو الشعور الواضح بالتاريخ وموقعهم الفريد من أحداثه. فمنذ البداية وُجد للتاريخ دور مهم في تحاوراتهم مع العالم الخارجي وفي تبني أفضل ما تم التوصل إليه على صعد شتى. ولو وُجدت رغبة في الإقرار بجدية بأن جوانب الموروث الثقافي المرتبطة بالثيولوجيا كانت قد صيغت في وقت محدد وفي سياق تاريخي ذي علاقة بالزمان والمكان الذي صيغت فيه، وأنه كان لها دائماً بعد تاريخي جعل من الممكن لها أن تستوعب كل عمق فكري جديد، ولو تم النظر بجدية أيضاً إلى داخل حقيقة التراث ونقطة أصله الخلاقة، فربما توصل العرب إلى شيء مفيد إما عبر البحث العلمي أو التجارب الوجدانية الجديدة.

وإذا ما كانت التقاليد العربية والإسلامية قائمة على هذا النوع من الرؤية الثقافية والتاريخية، فإن النقص الملاحظ لهذا النوع من التنشئة في الحالة الراهنة يعد أكبر معضلة تواجه العرب في تاريخهم الحديث. وعن طريق رفض التركيبة التي سادت العصور الوسطى، فإن أصحاب حركات الإسلام السياسي الجدد يلزمون أنفسهم بتطبيق كل وجه من أوجه الموروث الثقافي بحذافيره كما حدث في حياة الرسول ﷺ ومن بعده دولة الخلافة الراشدة في المدينة، مختارين بذلك تجاهل نقاط الضعف الإنساني وطول مدة التجارب التي مرت. وإذا ما كانت الأمة قد وجدت أن جانباً من مقولات الموروث الثقافي لم تكن صالحة للاستخدام عندما ابتكرت في أول الأمر فكيف يمكن تطبيقها في القرن الحادي والعشرين؟ إن أصحاب حركات الإسلام السياسي الجدد ليسوا وحدهم غير القادرين على استخدام الموروث الثقافي بطرق بناءة، فالمسلمون المحافظون والعلمانيون متساوون في ذلك أيضاً. إن الحداثة الإسلامية التي يمكن لها أن توفر العديد من الأمثلة الإيجابية المفيدة هي حركة منسية عملياً، ورغم أن بعض أفكارها أعيد إحياؤه من قبل بعض المفكرين كمحمد أركون، فإن تأثيرهم لايزال محدوداً ولديهم رصيد متواضع في هذا السياق بسبب الطبيعة الحساسة لما يفومون به.

من الممكن التمييز بين عدة منظومات من النزعات المتناقضة في التاريخ العربي الإسلامي، وقد تم التركيز على تلك النزعات كجوانب مغايرة في محتويات مختلفة؛ ومن ذلك الميل نحو التأكيد على عالم الإسلام وعالمية الإسلام، والانفتاح على إنجازات الثقافات الأخرى كأمر مخالف للأوضاع الانعزالية، وفي نفس الوقت سادت درجة عالية من الانغلاق الثيولوجي الذي يسعى للمحافظة على كامل الموروث الثيولوجي كأمر لا يجوز الاقتراب منه مطلقاً. والهدف من ذلك الانغلاق هو التأكيد على وجود وحدة متراصة وتناغم كلي في المجتمع الإسلامي. وضمن معطيات الأوضاع المعاصرة أصبحت المواقف تجاه هذين البديلين مهمة جداً، لذلك فإن المنهج المنفتح الذي يتبناه التحديثيون الإسلاميون يعدّ خياراً معقولاً. ولكن الأمر الذي يضع صعوبة أمام انتشار الأخذ بهذا المنهج أن الحركات الإحيائية مسيطر عليها في الوقت الحاضر من قبل التفسيرات والتأويلات المنغلقة والضيقة الأفق لحركات الإسلام السياسي. لذلك، فإن التحدي الرئيس في بداية القرن الحادي والعشرين يكمن في كيفية القيام بمراجعة شاملة لكامل الموروث الثقافي لإعادة إحياء ملكة كون الإسلام جزءاً مهماً من حياة العرب والمسلمين المعاصرة.

على أية حال، أدى نقل المؤسسات السياسية الغربية إلى البلاد العربية إلى تغيير دائم في التنشئة السياسية والاجتماعية العامة لأهل المنطقة. والمشكلة لا تتعلق بكون أن تقليداً أجنبياً قد أدخل، ولكنها تكمن في أن هذا التقليد لم يفهم بشكل جيد، وإن كان قد فهم فإن ذلك الفهم ليس مثالياً. إن المنظّرين السياسيين وممارسي السياسة في البلاد العربية يحتاجون إلى إعادة فحص الفكرة الوطنية الليبرالية بكاملها وفهمها كما تم تطويرها في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. إن من شأن ذلك أن يساعدهم على تطوير إطار عمل دستوري للحركة الوطنية الخاصة بهم والتقليل من الممارسات الخاطئة وعدم الاستقرار الذي تتسم به النظم السياسية القائمة في أوطانهم في هذه المرحلة وفي المستقبل. والواقع أن الجمع بين التقاليد الإسلامية والغربية في البلاد العربية قد بدأ بالفعل، وهذه العملية والمساعي المتعلقة بها لا يمكن أن تعود إلى الوراء في ظل الظروف المحلية

والإقليمية والعالمية الراهنة. وما هو قابل للتغيير هو الطريقة التي يتم بها تفسير كل واحدة منها. ومع وجود فهم وتطبيق للجوانب النبيلة في كل تراث على حدة فإن التبادل الثقافي بينهما يمكن أن يكون خالياً من المشاكل، لأن هذه الأبعاد قابلة للاستفادة منها من كلا الطرفين. إن ما تحتاج إليه الشعوب العربية وما تستطيع التوحد من أجله هو ثقافة اجتماعية سياسية فكرية خاصة بها، مستمدة من الإسلام بشكل أساسي ومطعَّمة بأجزاء من آخر ما توصلت إليه الأمم الأخرى من تراث وثقافة وعلوم وأنظمة.

إن مقولة إن الموروث الثقافي لن يبقى هو ذاته ما لم يتم التمسك حرفياً بما كان عليه أصلاً في زمن محدد ومكان محدد، يمكن أن يتم تحديثها بشكل جديد؛ ذلك لأنها مقولة خاطئة بشكل واضح إذا ما أخذت على إطلاقها. وعلى نفس المستوى من عدم الصحة أيضاً هو القول بأن الديمقراطية الليبرالية والوطنية لا يمكن لها أن تنجح سوى في بلاد الغرب. إن هذه الممارسات يمكن أن توجد وتعمل وتنجح في كل مكان فهي ليست ملكاً لشعوب بعينها أو حكراً عليها. إن المتطلب الوحيد هو أن تأخذ البنى المؤسسية الضرورية مكانها الصحيح، وحتى عندما توجد فإنه يجب أن تتم مراجعتها بشكل مكثف وإعادة تقويتها. ويضاف إلى ذلك أن الإرادة والنية لتطبيق الديمقراطية الليبرالية والوطنية يجب أن توجد أيضاً. وبناءً على ذلك، فلا يوجد سبب وجيه لتصديق أن تركيبة شافية لا يمكن تحقيقها في البلاد العربية المعاصرة. وبالنظر إلى الاعتقاد المنتشر في هذه المرحلة لمبدأ المواطنة فإنه ستظهر حالة متنامية بين العامة الناشطة والآخذة في النمو وزيادة الأهمية والنفوذ مفادها عدم الصبر على سوء استخدام السلطة والفساد، بغض النظر عن كون ذلك سيظهر في شكل وطني علماني أو إسلامي، فقد تأسس توتر قوي وأساسي وقاطع في وسط الجسد السياسي نتيجة للأوضاع المتردية في البلاد العربية. وبغض النظر عن مواقف القادة السياسيين والنخب السياسية الحاكمة فإن مطالب البشر ستنتعش بكل تأكيد. وإذا ما أصبحت نخبة حاكمة ما لا تمثل القوى المهيمنة في المجتمع فإنه سيتم تغييرها بطريقة أو بأخرى بنخبة سياسية أخرى تمثل عامة الناس. والشيء نفسه يصح بالنسبة للرموز والقيم الثقافية.

إن البلاد العربية تمر الآن بمرحلة انتقالية ومنعطف خطير، وتمر شعوبها عبر تجربة مؤلمة ضمن هذه العملية، وستواجه المزيد مع السعي الحقيقي في البحث عن دور شعبي صالح لكي يأخذ مكانه الطبيعي في الشأن العام. ومع أنه يصعب التنبوء بالنتيجة النهائية لما سيحدث، فإن ما يبدو مؤكداً هو أن الإنسانية الإسلامية والليبرالية الغربية يشكلان بالتساوي أجزاء من تراث جديد له هوية عربية مميزة. إن التفسيرات الأحادية المنغلقة للإسلام التي قامت بها حركات الإسلام السياسي، وكذلك للأفكار الغربية التي قام بها أصحاب حركات الوطنية العلمانية في العالم العربي أنتجت أنظمة قامت بشكل متكرر بانتهاك حقوق الإنسان وكرامته إلى مدى بعيد. ومن وجهة نظر متجردة فإن كلا الفكرين التقليدي الإسلامي والوطني العلماني يحتويان على عناصر مهمة يمكن الجمع بينها واستخدامها في إعادة البناء الثقافي والاجتماعي ومجمل الحياة السياسية للبلاد العربية. وعند نقطة معينة فإن الرابط بين الأيديولوجية والممارسة سيصبح واضحاً، وهذه ستكون لحظة القرار الحاسمة لشعوب منطقة غير مستقرة. إن من الصعب التصديق بأن الشعوب العربية قد تقوم بالاختيار الخطأ مرة أخرى، والمؤمل هو ألا تقوم بذلك فعلاً.

إن مستقبل النظم العربية الحاكمة وعملية استخدامها السياسي للإسلام لتثبيت شرعيتها وبقائها في السلطة غير مضمونة النتائج ولا يمكن التكهن بإمكانية نجاحها في المستقبل، وهناك العديد من التناقضات والملابسات التي تعزز هذا الطرح، فما يطرح من أقوال نظرية بأن هذا النظام القائم أو ذاك نظام إسلامي، أو يتبع منهجاً إسلامياً خالصاً في إدارة شؤون البلاد والعباد، يدحضه واقع مريض تمر به تلك المجتمعات يجعل كل الممارسات أبعد ما تكون عن تعاليم الإسلام المتعلقة بالعدل والإنصاف والمساواة في التعامل بين جميع بني البشر، كما أفصحت الحالة السودانية خلال وجود جبهة الإنقاذ في السلطة السياسية. وربما تكون الحالة السعودية في الاستخدام السياسي للإسلام هي أكثر الحالات مصداقية من وجهة نظر تطبيق أحكام الشريعة على ممارسات الحياة اليومية للمجتمع، ولكن على صعيد الممارسة السياسية فإن الواقع مختلف تماماً، ويبقى موضوع عدم إمكانية التكهن بما قد يحدث وارداً أيضاً.

الهوامش

الفصل الأول

1. انظر:

Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, 2nd ed., London: Duckworth, 1983, p. 257.

2. انظر:

Bernard Lewis, *The Middle East and the West*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1963, p. 73.

3. انظر:

Edward Mortimer, *Faith and Power, The Politics of Islam*, New York: Vintage Books, 1982, p. 73; 89-99.

4. انظر:

Barbara Ward, *Nationalism and Ideology*, London: Hamish Hamilton, 1967, pp. 46-53.

5. انظر: Bernard Lewis (1963), op. cit., p. 76.

6. انظر: Ibid., p. 77.

7. انظر:

Anouar Abdel-MalekK (ed.), *Contemporary Arab Political Thought*, London: Zed Books, 1983, p. 28.

8. انظر: Ibid., p. 29.

9. انظر: Bernard Lewis (1963), op. cit., p. 77.

10. انظر:

Fahmi Jadaane, "Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings," in Giacomo Luciani (ed.), *The Arab State*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 247.

وانظر أيضاً: عبدالغني سني بك، **الخلافة وسلطة الأمة**، القاهرة: د.ن، 1923، ص22 وما بعدها.

11. انظر:

Ziya Gokalp, "The Ideal of Nationalism, Three Currents of Thought," in Elie Kedourie (ed.) *Nationalism In Asia and Africa*, New York and Cleveland: The World Publishing company, 1970, p. 189.

12. انظر: Nicholas Ziadeh, "Arabism," in Elie Kedouri (1970), op. cit., p. 298.

13. انظر: Bernard Lewis (1963), op. cit., p. 79.

14. انظر:

Arthur Goldschmidt, Jr., *A Concise History of the Middle East*, 3rd ed., Boulder and London: Westview Press, 1988, p. 173.

15. انظر: Ibid., p. 176.

16. انظر:

Francessco Gabrieli, *The Arab Revival* (Translated by Lovett F. Edwards), London: Thames and Hudson, 1961, p. 39.

17. انظر: Bernard Lewis (1963), op. cit., p. 80.

18. انظر: Francessco Gabrieli (1961), op. cit., p. 53.

19. انظر: Ibid., pp. 59-61.

20. انظر:

John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1993, pp. 84-8.

21. انظر: Bernard Lewis (1963), op. cit., p. 82.

22. انظر:

Antony Black, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present,* New York: Routledge, 2001, pp. 279-83.

23. انظر: Francessco Gabrieli (1961) op. cit., p. 77.

24. انظر: Bernard Lewis (1963), op. cit., p. 85.

25. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 241.

26. انظر:

Albert Hourani, "Tribes and States in Islamic History," in Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 307.

27. انظر:

Raif Khouri, "The Role of the National Question in the Arab World," in Anouar Abdel-Malek (1980), op. cit., p. 307.

28. انظر:

Iliya Harik, "The Origins of the Arab State System," in Giacomo Luciani (1990), op. cit., pp. 21-2.

29. انظر: Francessco Gabrieli (1961), op. cit., p. 68.

30. انظر:

Abd al-Rahman al-Kawakibi, "The Qualities of the Arabs," in Anouar Abdel-Malik (1980), op. cit., p. 136.

31. انظر:

A. Sultanov, *The Traditional Ideology of the Masses And The Struggle For Social Transformations In The Arab Countries*, Unpublished paper Submitted to the International Scientific Symposium, Praha, Chechoslovakia Academy of Science, 1978, pp. 216-227.

32. انظر:

Thomas Kiernan, *The Arabs, Their History, Aims and Challenge to the Industrialized World*, London: Abacus, 1978, pp. 334-5.

33. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 180ff.

34. انظر: Erick J. Zurcher, *Turkey: A Modern History*, London: I.B. Tauris, 1998, p. 74.

35. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 182.

36. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 5.

37. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., pp. 207-8.

38. انظر: Erik Zurcher (1998), op. cit., p. 74.

39. انظر:

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 1968, pp. 338-9.

40. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 141.

41. انظر:

Edward Mortimer (1982), op. cit., p.134.

42. انظر: Ibid., p. 127.

43. انظر:

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964, p. 483.

44. انظر: Ibid., p. 213.

45. انظر:

Stanford J. Shaw and E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1977 p. 289.

46. انظر:

Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Writings by Ziya Gokalp*, London: Allen & Unwin, 1959, p. 302.

47. انظر: Ibid.

48. انظر:

Montgomery Watt, *Islamic Political Thought, The Basic Concepts*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968, p. 247.

49. انظر: Ibid., p. 254.

50. انظر: Arthur Goldschmidt (1988), op. cit., pp. 211-4.

51. انظر: Niyazi Berkes (1964), op. cit., p. 261.

52. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., pp. 134-7.

53. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 313.

54. انظر:

Alan Taylor, *The Islamic Question in Middle East Politics*, Boulder and London: 1988, p. 32.

55. انظر:

Harald Schuler, "Turkey", in Dieter Nohlen, et al. (eds), *Election in Asia and the Pacific*, vol. I, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 236.

56. انظر: A. Sultanov (1978), op. cit., p. 217.

57. سنتطرق إلى ذلك عند مناقشة فكر سيد قطب في فصل قادم.

58. انظر:

Marie–Christine Aulas, "State and Ideology in Republican Egypt," in Fred Halliday and Hamza Alavi (eds), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, Houndmills: Macmillan Education, 1988, pp. 138-44.

59. انظر:

L. Carl Brown, *Religion and State, The Muslim Approach to Politics*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 111-22.

60. انظر:

Mahmoud Hussein, *Class conflict in Egypt, 1945-1970* (Translated by Michel and Susanne Chairman, Alfred Ehrenfeld, and Kathy Brown), New York: Monthly Review Press, 1977, p. 202.

61. حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في: حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، ص 67.

62. انظر: Marie–Christine Aulas (1988), op. cit., p. 142.

63. عبدالله جمعة الحاج، «المعضلة السياسية للدولة في الوطن العربي»، **دراسات** (الشارقة)، العدد 3 (مايو 1991)، ص 102.

64. انظر:

Amatzia Baram, *Building Toward Crisis: Sadam Husayn's Strategy for Survival*, Washington, DC: The Washington Institute for Near East Policy, 1998, p. 25.

65. انظر:

Michael M. Gunter, *The Kurdish Predicament in Iraq, A Political Analysis*, New York: St. Martin's Press, 1999, pp. 2-3.

66. انظر:

Elizabeth Picard, "Arab Military in Politics: From Revolutionary Plot to Authoritarian State," in Adeed Dawisha, and I. William Zartman (eds), *Beyond Coercion, The Durability of the Arab State*, London: Croom Helm, 1988, pp. 116-7.

67. انظر:

Abdulla Juma Alhaj, *The Formation of the Political Elite of the United Arab Emirates 1965-1989*, Unpublished Ph.D. Thesis, University of Reading, UK, 1989.

68. انظر:

Paul Brocker, *Defiant Dictatorships*, New York: New York University Press, 1997, p. 114.

69. انظر:

Ernest Gellner, "Tribalism and State in the Middle East," in Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (1990), op. cit., p. 25.

70. انظر:

Max Weber, *Politics as a Vocation* (Translated by H.H. Gerth and C. Wright Mills), Philadelphia: Fortress Press, 1968, p. 12.

71. عبدالرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص 6-9.

72. انظر:

Kahldoun Hasan al-Naqeeb, "Social Origins of the Authoritarian State in the Arab East", in Eric Davis and Nicolas Gavrielides (eds), *Statecraft in the Middle East*, Miami: Florida International University Press, 1991, p. 58.

73. انظر:

Eric Davis, "Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil–Producing Countries," in Eric Davis and Nicholas Gavrielides, op. cit., pp. 23-9.

74. انظر: Paul Brooker (1997), op. cit., p. 99; 114, 131.

75. خير مثال على ذلك هو ما قام به نظام حزب البعث السابق في العراق عندما بدأ في التعرض للمشاكل بعد غزوه دولة الكويت، فعندما بدأت قوات التحالف في شن الهجوم عليه أخذ في طرح شعارات إسلامية قاصداً من وراء ذلك استدرار عطف الشارع العربي والإسلامي. ولم يكتف بذلك فقط، بل أدخل كلمتي "الله أكبر" وبخط يد صدام حسين شخصياً على العلم العراقي. انظر: عبدالله جمعة الحاج، «مجلس التعاون لدول الخليج العربية نحو القرن الحادي والعشرين»، **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، العدد السابع والثمانون (خريف 1997)، ص203-208.

76. محمد سعد أبو عامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص4.

77. حليم بركات، «الدين والسلطة في المجتمع العربي: تحليل اجتماعي»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة** (ندوة مواقف)، لندن: دار الساقي، 1990، ص 256.

78. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., pp. 8-24.

الفصل الثاني

1. انظر: Anouar Abdel–Malek (1983), op. cit., p. 39.

2. انظر:

Malcom H. Kerr, *Islamic Reform: The Political Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley: University of California Press, 1966, pp. 125-32.

3. انظر:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 344.

4. انظر: Malcom H. Kerr (1966), op.cit., pp.132-3.

5. انظر: Ibid., p. 148.

6. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 305.

7. انظر: Ibid.

8. انظر: Malcom H. Kerr (1966), op. cit., p. 149.

9. انظر:

Muhammad Abduh, "The Necessity of Religious Reform," in M. Moaddel and K. Talattof (2000), op. cit., pp. 45-50.

10. انظر:

Ali Abd-Al Razeq, "The Caliphate as a political Institution," in Anour Abdel-Malek (1983), op. cit., pp. 4-44.

11. انظر: Anouar Abdel-Malek (1983), op. cit., p. 39.

12. انظر: Ibid., p. 155.

13. انظر: Albert Hourani (1983), op. cit., p. 344.

14. انظر:

Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Revised Edition), London: Pinter, 1997, p. 46.

15. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 315.

16. انظر: Malcolm Kerr (1966), op. cit., p. 184-5.

17. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 315.

18. انظر: Ibid., 315-6.

19. انظر: Antony Black, *Council and Commune*, London: Burnes and Oates, 1979, p. 184-7.

20. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 316.

انظر: Ibid.

21. انظر:

Muhammad Rashid Rida, "The Problematic of Socialism," in Anouar Abdel-Malek (1983), op. cit., p. 156.

22. انظر:

Richard Hilton, *The Thirteenth Power*, London: Christopher Johnson, 1958, pp. 64-6.

23. محمد رشيد رضا، **الخلافة والإمامة العظمى**، د.م: د.ن، 1922، ص 15 وما بعدها.

24. المرجع السابق.

25. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 243 ff.

26. انظر: Ibid., p. 244.

27. انظر: Ibid., p. 246.

28. انظر: Ibid.

29. انظر: Ibid., p. 247.

30. انظر:

Sylvia G. Haim (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962, pp. 22-3.

31. انظر: Ibid., p. 23.

32. انظر: Edward Mortimer (1982), op.cit., p. 248.

33. انظر: Ibid., p. 249.

34. انظر: Ibid., p. 250.

35. انظر: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، تعريب كريم عزقول، بيروت: مؤسسة نوفل، ط4، 2001.

36. انظر:

Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991, p. 308.

37. انظر: Edward Mortimer (1982), op.cit., p. 249.

38. انظر: Ibid., p. 250.

39. انظر: Muhammad Rashid Rida (1983), op.cit., p. 156.

40. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: د.ن، 1925، ص 81-89.

41. انظر: Antony Black (2001), op.cit., p. 316.

42. انظر:

Erwin I.J. Rosenthal, *Islam and the Modern Nation State,* Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p. 96.

43. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مرجع سابق، ص 64-85.

44. المرجع السابق، ص 76.

45. انظر: Erwin Rosenthal (1965), op.cit., p. 100.

46. انظر: Antony Black (2001), op.cit., p. 318.

47. انظر: Ali Abd-al Razeq (1983), op. cit., p. 44.

48. انظر: Ibid.

49. انظر: Antony Black (2001), op.cit., p. 318.

50. انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مرجع سابق، ص 87.

51. المرجع السابق، ص 88 ومابعدها.

52. كأمثلة لبعض ما ورد في فكر محمد عبده، انظر: محمد عبده، «تفسير القرآن الحكيم»، **مجلة المنار**، المجلد الثامن، العدد 24 (فبراير 1906)، ص 921-930؛ ومحمد عبده، «الإصلاح الحقيقي والواجب للأزهر»، **مجلة المنار**، المجلد العاشر، العدد 28 (فبراير 1906)، ص 758-765.

53. انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، مرجع سابق.

54. انظر:

P.J. Vatikiotis, *Arab and Regional Politics in the Middle East*, London: Croom Helm, 1984, p. 115.

55. انظر:

John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed* (The Fundamentalism Project, vol. 1) Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, p. 360.

56. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., pp. 55-8.

57. انظر: Ibid., pp. 220-1, 224-9.

58. انظر: John O. Voll, (1991), op. cit., p. 361.

59. انظر:

Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works*, Vol. 1, Moscow: Progress Publisher, 1969, p. 16-7.

60. انظر:

Memoirs of Hassan Al Banna (Translated by M. N. Shaikh) Karachi: International Islamic Publishers, 1981, pp. 68-9.

61. انظر: John O. Voll (1991), op. cit., p. 360.

62. انظر: Ibid., p. 361.

63. انظر: Ibid.

64. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 252.

65. انظر: Richard P. Mitchell (1969) , op. cit., p. 6.

66. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 253.

67. انظر: Richard Mitchell (1969), op. cit., p. 55-8.

68. انظر: Ibid., pp. 555-8.

69. محمد سعد أبوعامود، جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 65 وما بعدها.

70. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 255.

71. انظر:

Barrie St. Clair McBride, *Farouk of Egypt*, London: Robert Hale, 1967, pp. 120-1.

72. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., p. 363.

73. انظر: John O. Voll (1991), op. cit., p. 363.

74. انظر: Ibid.

75. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 256.

76. انظر: Ibid., pp. 256-7.

77. انظر: Ibid., p. 257.

78. حول ذلك انظر: محمود الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين**، القاهرة: دار الاعتصام، 1989.

79. طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر**، القاهرة: دار الشروق، ط2، 1983، ص 71.

80. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2003، ص 275.

81. انظر:

Adnan Ayyub Mussallam, *The Formative Stages of Sayyed Qutub's Intellectual Career and his Emergence as an Islamic Da'iyah*, 1906-1952, unpublished Ph.D. Dissertation, University of Michigan, IL, 1983, p. 250.

82. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص 275 .

83. انظر: John O. Voll (1991), op. cit., p. 373.

84. انظر:

Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideology and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beirut: American University of Beirut, 1992, pp. 36-7.

85. انظر:

John J. Donohue and John L. Esposito, *Islam in Transition*, New York: Oxford University Press, 1982, p. 125.

86. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص276.

87. عبدالعظيم رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص**، القاهرة: مطابع روز اليوسف، 1982، ص45-42.

88. انظر:

Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: Chicago University Press, 1988, p. 178.

89. انظر: Ahmad Moussalli (1992), op. cit., pp. 180-9.

90. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 323.

91. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص 277-278.

92. انظر:

John Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 80-2.

93. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., p. 141; Antony Black (2001), op. cit., p. 323.

94. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 257ff.

95. انظر: Ibid., p. 272.

96. انظر: Ibid.

الفصل الثالث

1. انظر:

N.J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic law," in J. Stewart-Robinson (ed.), *The Traditional Near East*, Englewood Cliffs, NJ: Printice Hall, 1966, p. 122.

2. تتعدد المصادر التي تشير إلى هذا المعنى، انظر على سبيل المثال: إيليا حريق، الماوردي، **نظم الحياة في الإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980؛ وأنور الرفاعي، **النظم الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، 1973؛ وحسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، **النظم الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970.

3. انظر: Montgomery Watt (1968), op. cit., pp., 26-7.

4. Ibid., p. 27.

5. الآيتان 21 و 22 من سورة الغاشية، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ، لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾.

6. انظر: محمد عمارة، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، ص 22–38.

7. انظر: Montgomery Watt (1968), op. cit., pp. 27-8.

8. انظر:

John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 69-70.

9. عبدالحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث**، الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ت، ص 237 .

10. طعيمة الجرف، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط5، 1978، ص 368.

11. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., pp. 14-5.

12. Ibid., p. 12.

13. انظر: Reuben Levy, "Devsia and the Arabs," in N.J. Coulson (1966), op. cit., p. 69.

14. لقد تزايدت ظاهرة توجيه خطباء الجمعة في معظم البلاد العربية، وذلك في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، والغزو الأمريكي للعراق عام 2003. وحول فكرة التعاون في الإسلام، انظر: طعيمة الجرف، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم**، مرجع سابق، ص 368.

15. انظر:

Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam* (Translated by Miriam Kochan and Divid Littman), Madison: Fairleigh Dickinson University Press; 1996, p. 35.

16. حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987، ص 152 وما بعدها.

17. انظر:

Milton Viorst, *In the Shadow of the Prophet, the Struggle for the Soul of Islam*, Boulder, Colorado: Westview Press, 2001, pp. 81-3.

18. انظر:

R. H. Barrow, *The Romans*, Harmondsworth, Middlesex: The Penguin Books, 1949, p. 186.

19. Ibid., pp. 175-177.

20. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 32.

21. انظر: Albert Hourani (1991), op. cit., p. 17.

22. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 33; Albert Hourani (1991), op. cit., p. 16.

23. حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص 25–30.

24. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., p. 35-7.

25. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 35.

26. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., p. 37.

27. عدي زيد الكيلاني، **تأصيل وتنظيم السلطة في الإسلام**، عمّان: دار البشير للنشر والتوزيع، 1987، ص29 وما بعدها؛ وص 135 وما بعدها .

28. انظر:

H.A.R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History," in J. Stewart-Robinson (1966).

29. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., p. 40, 51.

30. انظر:

Halil lNalcik, *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, pp. 60-1, 84.

31. محمد عبدالقادر أبوفارس، **النظام السياسي في الإسلام**، عمّان: دار الفرقان، 1986، ص 67.

32. المرجع السابق، ص 71 وما بعدها.

33. ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، 1959، ص16/ 112.

34. إميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، بيروت: دار الفارابي، ط2، 1985، ص 38.

35. انظر: L. Carl Brown (2000), op. cit., p. 68.

36. مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، بيروت: دار الفارابي، 1986، ص53.

37. المرجع السابق، ص 56.

38. مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، ترجمة كميل داغر، بيروت: دار الحقيقة، 1982، ص55–56.

39. إميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 39.

40. انظر على سبيل المثال:

Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, "Religion versus Science;" Muhammad Abduh, "The Necessity of Religious Reform," in Mansoor Maoddel and Kamran Talattof, op. cit., pp.23; 45.

41. انظر: Francessco Gabrieli (1961), op. cit., p. 55.

42. انظر:

Jean Leca, "Social Structure and Political Stability: Comparative Evidence from the Algerian, Syrian and Iraqi Cases," in Giacomo Luciani (1990), op. cit., p. 150.

43. عبدالوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في: حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 18.

44. انظر على سبيل المثال: جمال عبد الناصر، **الميثاق**، القاهرة: د.ن، د.ت، ص 31.

45. انظر:

Fahim I. Qubain, *Education and Science in the Arab World*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, pp. 62-3.

46. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص 77.

47. سورة النساء، الآية 59.

48. محمد عبدالقادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 77.

49. حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص 24–25.

50. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., p. 41.

51. إميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 42–43.

52. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 35.

53. انظر: Malcolm H. Kerr (1966), op. cit., p. 163, 172.

54. فؤاد إسحق الخوري، «حرية المسلم وشمولية الدين»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 109–111.

55. انظر: Richard P. Mitchel (1969), op. cit., p. 9.

56. انظر: Tareq Y. Ismail (2001), op. cit., p. 417.

57. فؤاد إسحق الخوري، «حرية المسلم وشمولية الدين»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 111.

58. انظر: Milton Viorst (2001), op. cit., 135.

59. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 105-106.

60. انظر:

David E. Long, *The United States and Saudi Arabia: Ambivalent Allies,* Boulder and London: Westview Press, 1985, pp. 113-6.

61. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., p. 251.

62. انظر:

Moshe Ma'oz, *Asad The Sphinx of Damascus*, New York: Weidenfeld and Nicolson, 1988, pp. 49-50.

63. جمال عبد الناصر، **الطريق إلى الاشتراكية**، القاهرة، د.ن، 1965، ص 35.

64. انظر: Mahmoud Hussein (1977), op. cit., p. 123.

65. انظر:

Michael Gilsenan, "Popular Islam and the State in Contemporary Egypt," in Fred Halliday and Hamza Alavi (eds), (1988), op. cit., p. 176.

66. حليم بركات، «الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص243-257.

67. انظر:

Anwar el-Sadat, *In Search of Identity*, New York: Harper and Row, 1978, p. 248-54.

68. حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في: حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 77.

69. رضوان السيد، «مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الدولية والإقليمية»، في: المرجع السابق، ص 179.

الفصل الرابع

1. انظر:

Edwin E. Calverley, "World Center of Islam," in Ruth Handa Anshen, *Mid-East World-Center, Yesterday, Today and Tomorrow*, New York: Harper and Brothers, 1956, pp. 65-75.

2. انظر:

Ron Pagnucco, "A Comparison of the Political Behavior of Faith-Based and Secular Peace Groups," in Christian Smith (ed.), *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, New York and London: Routledge, 1996, p. 210.

3. انظر:

Geroge E. Kirk, *A Short History of the Middle East*, Washington, DC: Public Affairs Press, 1947, pp. 12-4.

4. انظر: Montgomery Watt (1968), op. cit., p. 49.

5. انظر: Bernard Lewis, *The Crisis of Islam*, New York: The Modern Library, 2003, p. 10.

6. انظر: Albert Hourani (1991), op. cit., p. 32.

7. انظر:

Leonard Binder (1980), op. cit., pp. 94-6.

8. انظر: Bernard Lewis, *What Went Wrong*? New York: Perennial, 2003, pp. 3-4.

9. انظر:

Reader Bullard, *The Middle East: A Political and Economic Survey*, 3rd edition, London: Oxford University Press, 1958, p. 5.

10. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 17.

11. Ibid., p. 18.

12. Ibid., p. 19.

13. Ibid.

14. محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، لندن وبيروت: دار الساقي، 1991، ص 11 ومابعدها.

15. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 103.

16. انظر: George E. Kirk (1949), op. cit., p. 16.

17. محمد عبدالقادر أبوفارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 138-140.

18. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص 112.

19. المرجع السابق، ص 91-99.

20. انظر: Albert Hourani (1991), op. cit., p. 33.

21. انظر:

Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 62.

22. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 22.

23. Ibid.

24. حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص 152 وما بعدها.

25. انظر:

Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, pp. 45-7.

26. انظر:

Ira M. lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, pp. 183-91.

27. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 23.

28. انظر:

Uriel Heyd, "The Ottman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *Scripta Hierosolymitana*, No. 9 (1961), pp. 63-96.

29. انظر:

Muhammad Morsy Abdullah, *The United Arab Emirates: A Modern History*, London: Crom Helm, 1978, p. 23.

30. انظر: Reader Bullard (1958), op. cit., pp. 41-4.

31. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 24.

32. Ibid.

33. محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لندن: دار الساقي، 1990، ص73.

34. المرجع السابق، ص 73.

35. المرجع السابق، ص 335.

36. انظر: Leonard Binder (1988), op. cit., pp. 170-5.

37. إميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 164.

38. وليم زارتمان، «المعارضة كدعامة للدولة»، **المستقبل العربي**، العدد 108 (فبراير 1988)، ص 48.

39. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 26.

40. انظر: روح الله الخميني، **نداء الثورة الإسلامية**، إعداد محمد علي حسين، طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1402 هجري، ص 23،27 ، 79، 85.

41. انظر:

Rohallah Khomeni, *Messages of Imam Khomeini To the Hajj Pilgrims*, Tehran: Ministry of Islamic Guidance, 1983, pp. 43-5.

42. انظر:

Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalism*, London and New York: Verso, 2002, pp. 210-12.

43. برهان غليون، **مجتمع النخبة**، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986، ص 155.

44. محمد عبدالباقي الهرماسي، «الإسلام الاحتجاجي في تونس»، في: إسماعيل صبري عبدالله (محرر)، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص250.

45. محمد سعد أبوعامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 132.

46. عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 71-99.

47. حليم بركات، «الدين والسلطة في المجتمع العربي المعاصر»، في: المرجع السابق، ص 243 وما بعدها.

48. مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 129-139.

49. محمد فتحي عثمان، **الفكر الإسلامي والتطور**، تونس: دار البراق، 1990، ص 331-340.

50. انظر:

Hans Kohn, "Nationalism and Imperialism," in Ruth Nanda Anshen (1956), op. cit., p. 294.

51. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 29.

52. انظر: Albert Hourani (1991) , op. cit., p. 151.

53. انظر: Abd al-Rahman al-Kawakibi (1980), op. cit., p. 136.

54. انظر: Hans Kohn (1956), op. cit., p. 294.

55. انظر:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London: Oxford University Press, 1962, p. 162.

56. انظر:

Nadav Safran, *Egypt in Search of a Political Community: an Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961, pp. 86-9.

57. Ibid., pp. 90-7.

58. Ibid., pp. 144-7.

59. انظر:

George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, London: Hamish Hamilton, 1938, p. 108.

60. انظر:

Peter Mansfeield, *The Arab World: A comprehensive History*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1976, p. 448-50.

61. انظر: Moshe Ma'oz (1988), op. cit., pp. 9-18.

62. انظر: Francessco Gabrieli (1961), op. cit., pp. 67-8.

63. Ibid., p. 85.

64. انظر: George Antonius (1938), op. cit., p. 153.

65. انظر: Francessco Gabrieli (1961), op. cit., pp. 83-101.

66. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 39.

67. انظر:

William L. Cleveland, *The Making of An Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Thought of Sati' al-Husri*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970, pp. 70-97, 170-1.

68. Ibid., p. 90.

69. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., p. 41.

70. Ibid., pp. 41-2.

71. أحمد صدقي الدجاني، «الصحوة الإسلامية ومشاريع الهيمنة الأجنبية»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، عمّان: منتدى الفكر العربي، 1988، ص 133.

72. انظر: Tareg Y. Ismel (2001), op. cit., p. 434.

73. انظر:

Nikki R. Keddie, "Ideology, Society and the State in post-colonial Muslim Societies," in Fred Halliday and Hamza Alavi (1988), op. cit., pp. 9-20.

74. انظر: Fouad Ajami, "The End of Pan-Arabism," *Foreign affairs* (Winter 1978-9).

الفصل الخامس

1. انظر:

M.M. Salehi, "Radical Islamic Insurgency in the Iranian Revolution of 1978-1979," in Christian Smith (1996), op. cit., pp. 47-62.

2. انظر:

Sadok Belaid, "Role of Religious Institutions in Support of the State," in Adeed Dawisha and I. William Zartman (1988), op. cit., pp. 159-63.

3. انظر: حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق.

4. انظر:

Paul Mojzes, "The Role of Religious Communities in the Development of Civil Society in Yugoslavia, 1945-1992," in Melissa K. Bokovoy, et al. (eds), *State-Society Relations in Yugoslavia, 1945-1992*, New York: St. Martin's Press, 1997, p. 214.

5. انظر:

Maurice Wohlgelernter (ed.) *History, Religion and American Democracy*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1993, p. XIX; A. James Reichley,

Religion in American Public Life, Washington, DC: The Brookings Institution, 1985, p. 350.

6. انظر:

Teodor Shanin, "The Zionisms of Israil," in Fred Halliday and Hamza Alavi (1988), op. cit., pp. 240.

7. انظر: A. James Reichley (1985), op. cit., p. 10.

8. انظر:

Mohammad Mohaddessin, "The Myth of Moderation," in National Council of Resistance of Iran Foreign Affairs Committee, *Iran Under Khatami: The Myth of Moderation,* France: Foreign Affairs Committee of the National Council of Resistance in Iran, 1998, pp. 1-9.

9. من أجل فكرة متكاملة حول طبيعة هذه الحركات وأنواعها في العالم العربي، انظر كلاً من محمد سعد أبوعامود، مرجع سابق؛ وحسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق؛ وإميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق؛ وأيضاً: Tareq Ali (2002), op. cit.

10. انظر:

Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, New York: Oxford University Press, 1969, p. 283, 328.

11. انظر: عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 71؛ وفؤاد إسحاق الخوري، «حرية المسلم وشمولية الدين»، في: المرجع نفسه، ص 103.

12. انظر:

Maryjane Osa, "Pastoral Mobilization and contention: The Religious Foundations of the Solidarity Movement in Poland," in Christian Smith (1996), op. cit., p. 67.

وانظر أيضاً: محمد المسعود الشابي، **عروبة وإسلام: قضايا استراتيجية**، مرجع سابق، ص 245.

13. انظر:

Tareq Y. Ismael, *Middle East Politics Today, Government and Civil Society,* Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001, p. 161ff; John Breuilly (1994), op. cit., pp. 340-3.

14. انظر: Maurice Harari (1962), op. cit., p. 143.

15. انظر: Christian Smith (1996), op. cit., pp. 1-23.

16. انظر:

Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, pp. 3-7.

17. انظر: Elie Kedourie (1970), op. cit., p. 69.

18. Ibid., p. 1.

19. انظر:

Mark A. Heller, "Iraq's Army: Military Weakness, Political Utility," in Amatiza Baram and Barry Rubin (eds), *Iraq's Road to War*, New York: St. Martin's Press, 1993, pp. 37-48.

20. انظر: Elie Kedourie (1970), op. cit., p. 69.

21. انظر: Tareq Ismael (2001), op. cit., p. 156.

22. انظر: Elie Kedourie (1970), op. cit., pp. 68-9.

23. انظر: Maurice Harari (1962), op. cit., p. 144.

24. انظر:

Franco Venturi, *The End of the Old Regime in Europe 1776-1789* (Translated by R. Bure Litchfield) Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991, p. 144, 325.

25. انظر:

Mary Elizabeth Perry, "The Politics of Race, Ethnicity, and Gender in the Making of the Spanish State," in Tom Lewis and Francisco J. Sanctiez (eds), *Culture and the State in Spain: 1550-1850*, New York and London: Garland Publishing, 1999, pp. 34-49.

26. انظر:

Yann Richard, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed* (Trnaslated by Antonia Nevill), Oxford: Blackwell, 1995, p. 53.

27. انظر: Elie Kedourie (1970), op. cit., pp. 35-7, 52-3.

28. انظر:

Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981 (chapter 5).

29. انظر: John Hutchinson, *Modern Nationalism*, London: Fontana Press, 1994, p. 72.

30. Ibid., p. 73.

31. انظر:

Anthony D. Smith, "National Identity and Myths of Ethnic Descent", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, No. 7 (1984), pp. 95-130.

32. انظر: John Hutchinson (1994), op. cit., p. 74.

33. Ibid., p. 74.

34. Ibid., pp. 74-5.

35. انظر:

D.E. Smith, *Religion and Political Modernization*, New Haven: Yale University Press 1974, pp. 3-28.

36. انظر:

D.E. Smith, "The Limits of Religious Resurgence," in E. Sahliyeh (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, New York: University of New York Press, 1990, p. 65.

37. انظر: John Hutchinson (1994), op. cit., p. 76.

38. انظر:

Ernest Gellener, *Postmodernism, Reason and Religion*, London: Routdedge, 1992, p. 4.

39. انظر: John Hutchinson (1994), op. cit., pp. 76-7.

40. Ibid.

41. انظر:

Meghnad Desai, "Constructing Nationality in a Multinational Democracy: The Case of India," in Roger Michener (ed.), *Nationality, Patriotism and Nationalism in Liberal Democratic Societies*, St. Paul, Minnesota: Professors World Peace Academy, 1993, p. 238.

42. انظر:

Alan M. Dershowitz, *Sexual McCarthyism*, New York: Basic Books, 1998, pp. 1-36; Arianna Huffington, *How To Overthrow The Government*, New York: Regan Books, 2000, p. 279.

43. انظر:

Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Translated by Carol Volk) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994, pp. 89-106.

44. انظر:

Shahram Chubin, *Iran's National Security Policy: Intentions, Capabilities and Impact*, Washington, DC: The Carnegie Endowment for International Peace, 1994, pp. 11-3.

45. انظر: P.J. Vatikiotis (1971), op. cit., pp. 141-50.

46. انظر:

Gehad Auda, "The 'Normalization' of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the Early 1990s," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Accounting for Fundamentalisms, The Dynamic Character of Movements*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, pp. 374-405; Abdel Azim Ramadan, "Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms and the State, Remaking Polities, Economies, and Militance*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993, pp. 152-78.

47. انظر: Christian Smith (1996), op. cit., p. 23.

48. انظر: Alan R. Taylor (1988), op. cit., pp. 24-8.

49. Ibid., pp. 35-43.

50. انظر: Leonard Binder (1988), op. cit., p. 338.

51. انظر: Peter Mansfield (1976), op. cit., pp. 410-25, 448, 503.

52. انظر: Leonard Binder (1988), op. cit., pp. 357-9.

53. انظر: John O. Voll (1991), op. cit., pp. 374-95.

54. حول ذلك انظر:

Bassam Tibi, "The World View of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes Toward Modern Science and Technology," in Martin Marty and R. Scott Appleby (1993), op. cit., pp. 73-93.

55. انظر: John Hutchinson (1994), op. cit., p. 86.

56. انظر:

Yvonne Yazbeck Haddad, "The Revivalist Literature and the Literature of Revival," in Yovonne Yazbeck Haddad, et al. (eds), *The Contemporary Islamic Revival*, New York: Greenwood Press, 1991, p. 9.

57. انظر:

Anthony Shedid (2001), op. cit., p. 11; 43; 223; Milton Viorst (2001), op. cit., p. 31, 78; "The Islamic Revival as Conservatism and progress in contemporary Egypt," in E. Sahliyeh (1990), op. cit., p. 116; John Hutchinson (1994), op. cit., p. 87; Geneive Abdi, *No God But God: Egypt and the Triumph of Islam*, Oxford and New York: Oxford University Press, 2000, p. 3, 41, 107.

58. انظر:

Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, pp. 40-50, 51-105.

59. هشام شرابي، «معنى الحداثة»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 367-382.

60. انظر:

Maurice Wohlgelernter (1993), op. cit.; A. James Reichley (1985), op. cit., pp. 60-3.

61. انظر:

Athar Hussain, "Peregrinations of Pakistani Nationalism," in Michael Leifer (ed.), *Asian Nationalism*, London and New York, Routledge 2000, p. 148-50.

62. انظر: Abdel Azim Ramadan (1993), op. cit., p. 175.

63. انظر: Lewis J. Cantori (1990), op. cit., pp. 192-4.

64. انظر: John Hutchinson (1994), op. cit., p. 95; Ernest Gellner (1992), op. cit., p. 20.

65. انظر:

Shireen T. Hunter, *Iran and the World*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, pp. 43-5.

66. انظر: John Hutchinson (1994), op. cit., p. 92.

67. Ibid., p. 91.

68. من أجل نبذة مختصرة ولكنها معبرة وعاكسة لواقعها الفعلي، انظر:

Avraham Sela (ed.), *Political Encyclopedia of the Middle East*, New York: The Continuum Publishing Company, 1999, p. 367.

69. انظر: Rohallah Khomeini (1983), op. cit., p. 18.

70. انظر:

James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 146; John Hutchinson (1994), op. cit., p. 92.

71. انظر:

Umar M. Birai, "Islamic Tajdid and the Political Process in Nigeria," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1993), op. cit., p. 187.

72. انظر: James p. Piscatori (1986), op. cit., p. 163.

73. انظر: .Milton Viorst (2001), op. cit.

74. حسن الترابي، «الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 309-326.

75. انظر: محمد سعد أبوعامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، مرجع سابق.

76. حول ذلك انظر: رودلف بيترز، **الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث**، القاهرة: دار شهدي للنشر، د.ت؛ وحسن البنا، **رسالة الجهاد**، د.م: د.ن، د.ت؛ وأبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، القاهرة: مطبوعات الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، 1977؛ وعبدالعظيم رمضان، مرجع سابق، ص 45-46 .

77. برهان غليون، **مجتمع النخبة**، مرجع سابق، ص 10-12.

78. انظر: مجلة **المصور** (مصر)، «حديث مع حسن الترابي» (أجرى الحوار سناء السعيد)، العدد 3274، 10/ 7/ 1987، ص 25-26.

79. حول فكر سامي زبيدة انظر أعماله التي نشرت في نهاية ثمانينيات القرن العشرين:

Sami Zubaida, *Islam, The People and the State*, London: Routledge, 1989; Sami Zubaida, "Reading History Backwards," *Middle East Report*, No. 160 (1989); and Sami Zubaida, "Islam, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt," *Middle East Report*, No. 179 (1992).

80. انظر:

Nazih Ayubi, "The Politcs of Militant Islamic Movements in the Middle East," *Journal of International Affairs*, Vol. 36, No. 2 (Autumn-Winter 1982-1983); Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991.

81. انظر ما يقوله في هذا الشأن أبوالأعلى المودودي في: **الحكومة الإسلامية**، تعريب وإعداد أحمد إدريس، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 28، 108-113.

82. انظر:

Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 16-8.

83. انظر:

Sharon Erickson Nepstad, "Popular Religion, Protest and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadorian Churches of the 1960s-80s," in Christian Smith (1996), op. cit., pp. 105-21.

84. حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص 479-480.

85. انظر:

Khayr al-Din al-Tunisi, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteen Century Muslim Statesman* (translated by Leon Carlos Brown), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, pp. 3-90.

86. خليل علي حيدر، **الحركات الإسلامية في الدول العربية**، سلسلة محاضرات الإمارات 23، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1998، ص 78-83.

87. انظر:

As'ad Abukhalil, "A Viable Partnership: Islam, Democracy and the Arab World," in Phyllis Bennis and Michel Moushabeck (1993), op. cit., p. 241.

88. انظر:

Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*, Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2002, p. 281.

89. انظر: أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 44 وما بعدها.

90. انظر: Franco Venturi (1991), op. cit., p. 354.

91. محمد عبدالقادر أبوفارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص67-77.

92. المرجع السابق، ص 299-313.

93. المرجع السابق، ص 79-92.

94. حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية**، مرجع سابق، ص 242-243.

95. محمد عبدالقادر أبوفارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 68.

96. انظر:

Neamatollah Nojumi, *The Rise of the Taliban in Afghanistan*, New York: Palgrave, 2002, pp. 226-8.

97. Ibid., pp. 152-3.

98. أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 184؛ والحسيني صقر، «من أعلام علماء الإسلام: الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية»، **أضواء الشريعة** (تصدر عن جامعة الرياض)، العدد الثامن (جمادى الآخرة 1397 هـ)، ص 346-348.

99. حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، **المستقبل العربي**، العدد 75 (مايو 1985)، ص 10-11؛ وحديث الترابي إلى مجلة **المصور** المصرية، مرجع سابق، ص 25-26.

100. محمد أركون، «الإسلام والحداثة»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص359-362.

101. انظر: Roxanne L. Euben (1999), op. cit., p. 53.

102. انظر: سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** (د.م: د.ن، 1950)؛ وسيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي** (د.م: د.ن، 1952)؛ وسيد قطب، **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ط9، 1982؛ ومهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978، ص 85-89؛ ومحمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1960، ص 66-75.

103. حليم بركات، «الدين والسلطة في المجتمع العربي: تحليل اجتماعي»، في: أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 253 وما بعدها.

104. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., pp. 245-53.

105. انظر:

Sanabargh Zahedi, "The Three Factions of the Clerical Regime," in National Council of Iran, Foreign Affairs Committee (1998), op. cit., p. 43-52.

106. انظر: Zohreh Akhyani, "Iranian People's Real Choice," op. cit., p. 161-4.

107. انظر:

Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan, and R. Scott Appleby, "Examining the Cases," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, pp. 455-7.

108. انظر:

David Sikkink and Mark Regnerus, "For God and the Fatherland: Protestant Symbolic Worlds and the Rise of German National Socialism," in Christian Smith (1996), op. cit., p. 163.

109. انظر:

Majid Tehranian, "Islamic Fundamentalism in Iran and the Discourse of Development," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1993), op. cit., p. 367.

110. Ibid., p. 341.

111. Ibid., pp. 344-8.

112. انظر: Umar M. Birai (1993), op.cit.

113. انظر:

Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, pp. VII-XIII.

الفصل السادس

1. انظر:

Frank E. Vogel, "Islamic Governance in The Gulf: A Frame Work For Analysis, Comparison, and prediction," in Gary G. Sick and Lawrence Potter (eds), *The Persian Gulf at the Millennium*, New York: St. Martin's Press, 1997, p. 274.

2. انظر:

George A. Lipsky, et al., *Saudi Arabia : Its People, Its Society, Its Culture*, New Haven: Hraf Press, 1959, p. 112.

3. انظر:

Madawi Al-Rasheed, *A History Of Saudi Arabia*, New York: Cambridge University Press, 2002, p. 39.

4. عثمان بن عبدالله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، تحقيق: محمد ناصر الشثري، الرياض: دار الحبيب، 1999، ص 8.

5. انظر:

Hamid Algar, *Wahabism: A Critical Essay*, Oneonta: Islamic Publications International, 2002, p. 27.

6. عثمان بن عبدالله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، مرجع سابق، ص 15.

7. انظر: Frank E. Vogel (1997), op. cit., p. 249.

8. انظر:

Mohammed Almana, *Arabia United: A Portrait Of Ibn Saud*, London: Hutchinson, 1980, p. 21.

9. Ibid.

10. انظر:

Alexander Bligh, "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System Of the Kingdom," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 17 (1985), pp. 37-50.

11. انظر: Frank E. Vogel (1997), op. cit., p. 275.

12. انظر:

Alexei Vassilliev, *The History Of Saudi Arabia*, New York: New York University Press, 2000, p. 273.

13. انظر: Aziz al-Azmeh, *Islam and Modernities*, London: Verso Books, 1996, p.144.

14. انظر: Madawi Al-Rasheed (2002), op. cit., pp. 42-7.

15. انظر:

As'ad Abukhalil, *The Battle for Saudi Arabia,* New York: Seven Stories Press, 2004, pp. 54-5.

16. انظر: Dore Gold, *Hatred's Kingdom*, Washington, DC: Regency Publishing, 2001, p. 58.

17. انظر: Ibid., p. 59.

18. انظر:

Joseph Kostiner, "Transforming Dualities: Tribe and state Formation in Saudi Arabia," in Philip Khoury and Joseph Kostiner (1990), op. cit., pp. 228-9.

19. انظر:

J.B. Kelly, *Arabia, The Gulf and the west: A Critical View of the Arabs and Their Oil Policy*, New York: Basic Books, 1980, p. 238.

20. انظر حول ذلك: أنور عبدالله، العلماء والعرش، ثنائية السلطة في السعودية، لندن: مؤسسة الرافد، 1995، ص 346.

21. انظر:

Joseph Kostiner, "On Instruments and Their Designer: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State," *Middle Eastern Studies,* Vol. 20, No.3 (July 1985), pp. 298-323.

22. انظر: Dore Gold (2001), op. cit., pp. 206-8.

23. انظر:

Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985, p. 264.

24. انظر:

George Rentz, "The Saudi Monarchy," in Willard A. Beling (ed.), *King Faisal and the Modernization Of Saudi Arabia,* London: Croom Helm and Boulder, Colorado: West View Press, 1980, p. 31.

25. انظر: Madawi Al-Rasheed (2002),op.cit. , pp. 107, 111.

26. فهد القحطاني، صراع الأجنحة في العائلة السعودية، لندن: دار الصفا، 1988، ص 278.

27. المرجع السابق، ص120 – 121، و 143- 144.

28. ولأخذ فكرة جيدة عن جميع نواحي الإصلاح التي أدخلها الملك فيصل إلى السعودية، راجع هذا المرجع الذي يحتوي على مجموعة أبحاث قيمة تناقش قضايا التنمية التي تعامل معها الملك فيصل:

Wilolard A. Beling (1980), op. cit.

29. انظر:

Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 284.

30. انظر:

P.J. Vatikiotis, *Conflict In the Middle East*, London: George Allen and Unwin,1971, p. 95.

31. انظر:

David E. Long, "King Faisal's Worldview;" Abdullah M. Sindi, "King Faisal and Pan- Islamism," in Willard A. Beling (1980), op. cit., pp. 173-81, 184-97.

32. انظر:

Richard Bonney, *Jihad, From Qur'an to bin Laden*, Houndmills and New York: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 256-64.

33. فهد القحطاني، **صراع الأجنحة في العائلة السعودية**، مرجع سابق، ص 147، و191 .

34. انظر:

Norman C. Walpole, et al., *Area Handbook for Saudi Arabia*, Washington, DC: The American University, 1966, p. 24.

35. انظر:

Ahmed H. Senani, *Underdeveloped in a Capital-Rich Economy*, Unpublished Ph.D. Dissertation, Iowa State University, Iowa, 1983, p. 16.

36. ناصر الفرج، **قيام العرش السعودي**، لندن: دار الصفا، 1988، ص 35.

37. انظر:

J. Habib, *Ibn Saud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930*, Leiden: Brill, 1978, p.16.

38. أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية**، لندن: دار الشورى، 2003، ص 124.

39. المرجع السابق، ص 24.

40. انظر:

Frank Tachan (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*, Cambridge, MA: Sechenkman, 1975, p. 165.

41. انظر:

Ibid., p. 166; George Lenczowski, *Seminar on Middle Eastern Politics*, Berkeley: University of California Press, 1960.

42. انظر: Frank Tachau (1975), op.cit., p. 167.

43. انظر:

Mohammed Ahmed As'ad, *The Possibility of Change in Bedouin Society, A Study of Current Development in Saudi Arabia*, Unpublished Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School, 1981, pp. 14-26.

44. سورة النساء، الآية 59.

45. انظر: Frank Tachan (1975), op. cit., p. 167.

46. انظر:

Iris Glosemeyer, "Saudi Arabia: Dynamism Uncovered," in Volker Perthes, (ed.), *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 2004, p. 141.

47. Ibid.

48. Ibid.

49. حول عاكس روائي للعلاقات الاجتماعية السعودية وقضايا تعدد الزوجات، انظر: عبدالرحمن منيف، **مدن الملح**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت. وهذه الرواية المطولة التي تتكون من خمسة أجزاء لاقت انتشاراً واسعاً في العالم العربي وترجمت إلى عدة لغات أجنبية. وبالرغم من أنها كانت ممنوعة من التداول في السعودية، فإن نسخاً مصورة أو مهربة منها انتشرت بشكل واسع في أوساط القراء السعوديين.

50. انظر:

Michael Collins Dunn, "Is the sky falling? Saudi Arabia Economic Problems and Political," *Middle East Policy*, Vol. III, No.4, April 1995, pp.29-39.

51. انظر: As'ad Abukhalil (2004), p. 36.

52. Ibid.

53. حول أمثلة حية لقدرة النخبة الدينية على القيام بهذا النوع من الممارسات، انظر: **الحياة** (لندن)، 21 مارس 2004، وانظر أيضاً: *The New York Times*, May 28, 2003; Madawi Al–Rasheed (2002), p. 39.

54. محمد شوقي الحداد، **الموسوعة الوهابية والشيعة الإمامية**، بيروت: دار القادر، 1998، ص 17.

55. انظر:

Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, New York: Palgrave, 1999, p. 122, 154.

56. حول إشارات إلى هذه الحقيقة انظر الأعمال التالية: أمين الريحاني، **ملوك العرب**، بيروت: دار صادر، 1929، وأيضاً:

John Philby, *Arabian Highlands*, Ithaca: Cornell University Press and The Middle East Institute, 1952.

57. انظر:

Fouad Al-Farsy, *Custodian of the Two Holly Mosques, King Fahd Bin Abdul Aziz*, Channel Islands :Knight Communications, 2001, p. 182.

58. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 144.

59. Ibid., p. 145.

60. انظر:

Helen Chapin Metz (ed.), *Saudi Arabia, a Country Study*, Washington DC: Federal Research Division, Library of Congress, 1993, pp. 211-2.

61. أنور عبدالله، **العلماء والعرش**، مرجع سابق، ص 373– 375، 381.

62. انظر:

David Hirst, "Ailing Saudi King Hands Reins to Heiz," *Guardian Weekly*, 7 January 1996.

63. انظر:

F. Gregory Gause III, *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in Arab Gulf States*, New York: Council on Foreign Relations, 1994, pp. 120-2.

64. انظر:

Ghassan Salame, "Islam and Politics in Saudi Arabia," *Arab Studies Quarterly*, Vol. 9, No.3 (Summer 1987), pp. 310-4.

65. انظر: *The Economist*, 13 October 2001, p. 43.

66. انظر:

Mamoun Fandy (1999), op. cit., p. 156, Joseph A. Kechichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, No. 1, February 1986, pp.53 -71; Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 153.

67. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op.cit., p. 153.

68. انظر: Ibid., p. 154.

69. انظر:

Joseph A. Kehichian, "Islamic Revivalism and Chang in Saudi Arabia, Juhayman Al-Utaybi's Letters' to the Saudi People," *The Muslim World*, Vol. 40, No 1 (January 1990), pp. 1-16; Daniel L. Byman, "The Implications of Leadership Change in the Arab World," *Political Science Quarterly*, Vol. 120, No. 1 (Spring 2005), pp. 59-83.

70. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 154.

71. انظر: الشيخ عبدالعزيز بن باز، «قيمة الجهاد والمجاهدين»، على الموقع الإلكتروني:

<www.binbaz.org.sa/Display.asp?F=bzoo341>.

72. انظر:

Jamal Khashoggi, "Saudi Religious Establishment Has its Wings Clipped," *Daily Star*, at: <www.stardaily.com.lb>.

73. انظر: Dore Gold (2003), op. cit., p. 80.

74. انظر:

Joshua Teitelbaum, *Holier Than Thou: Saudi Arabia's Opposition*, Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000, p. 56.

75. انظر:

Anthony Cordesman, *Islamic Extremism in Saudi Arabia and the attack on Alkhobar*, Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, 2001, p. 28.

76. انظر:

F. Gregory Gause III, "Saudi Arabia Challenged," *Current History*, Vol. 103, No. 669 (January 2004), pp. 21-4.

77. انظر:

Joshua Teitelbaum, "The Gulf States and the End of Dual Containment," *MERIA Journal*, Vol. 12, No. 3 (September 1998).

78. إن الكتابات الغربية المنشورة حول الأوضاع الداخلية السعودية كثيرة جداً، انظر على سبيل المثال:

Michael Scott Doran, "The Saudi Paradox," *Foreign Affairs,* Vol. 183, No. 1 (January/February 2004), pp. 35-51; Michael Field, *Inside the Arab World*, London: John Murray, 1994, especially pp.322-44; Dore Gold (2003), op. cit.; As'ad Abukhalil (2004), op. cit.; Cary G. Sick and Lawrence G. Potter (1997), op. cit., Nimrod Raphaeli, "Saudi Arabia: A Brief Guide to Its Politics and Problems," *MERIA Journal*, Vol. 17, No. 3 (September 2003).

79. انظر:

Haward Schneider, "Saudi Arabia Wresttes With Two Views of Islam," *Washington Post*, 15 December, 2001.

80. انظر:

Nicolas Pelham, "Saudi Clerics Issue Edicts Against Helping Infidels," *Christian Science Monitor*, 12 October, 2001.

81. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 152.

82. انظر: Douglas Jehl, "A Nation Challenged," *New York Times*, 27 December 2001.

83. انظر: Frank E. Vogel (1997), p. 279.

84. Ibid., p. 275.

85. انظر:

John L. Esposito, Mohammed A. Mugtedar Khan, and Jillian Schwedler, "*Religion and Politics in the Middle East,*" in Deborah J. Gerner and Jillian Schwedler (eds), *Understanding the Contemporary Middle East*, 2nd ed., Boulder, Colorado and London: Lynne Rienner, 2004, pp. 377-80.

86. انظر: Frank E. Vogel (1997), op. cit., pp. 275.

87. Ibid., p. 277.

88. Ibid., pp. 278-9.

89. انظر:

Eleano Abdella Doumato, "The society and its Environment," in Helen Chapin Metz (ed.), (1995), op. cit, pp. 89-90; Alexander Bligh (1985), op. cit., pp. 37-50.

90. انظر: Michael Field (1994), op. cit, pp. 334-44; Frank Vogel (1997), op. cit., p. 277.

91. انظر: Frank Vogel (1997), op. cit., p. 278.

92. انظر:

Masudul Alam Choudhury, *Reforming the Muslim World*, London and New York: Kegan Paul International, 1998, pp. 163.

93. انظر: Dore Gold (2003), op. cit., pp. 206-10.

94. انظر: Michael Field (1994), op. cit., pp. 340-4.

95. مجموعة أدبيات لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة العربية السعودية، «ماذا تقول لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في الجزيرة العربية»، لندن: الدار الشرعية، 1994، ص 14-18.

96. انظر: Mamoun Fandy (1999), op. cit, p. 45, 122, 154, 172-3, 167-8, 199-200.

97. انظر: Frank E. Vogel (1997), op. cit., p. 280.

98. Ibid.

99. Ibid., p. 281.

100. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit, p. 156-9.

101. انظر: As'ad Abukhalil (2004), op. cit., p. 74.

102. انظر:

"Can Crown Prince Abdullah Lead his Desert Kingdom into the 21 Century," *Business Week*, 21 May 2001.

الفصل السابع

1. انظر: Milton Viorst (2001), op. cit., p. 10.

2. انظر: Ibid.

3. انظر:

Peter Woodward, "Sudan: Islamic Radicals in Power," in John L. Esposito, *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder, Colorado and London: Lynne Rienner, 1997, p. 95.

4. انظر:

John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1991), op. cit., p. 353; John Voll, "The

Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10 (1979), pp. 145-66.

5. انظر:

Gabriel Warburg, "Islam and State in Numayri's Sudan,", in J.D.Y. Peel and C.C. Stewart, (eds), *Popular Islam South of the Sahara,* Manchester: Manchester University Press, 1985, pp. 400-13; John O. Voll (1991), op. cit, p. 353.

6. انظر:

Emmanuel Sivan, *Radical Islam*, New Haven: Yale University Press, 1985, pp. 94-104.

7. انظر:

H.A.R. Gibb and J.H. Kramers (eds), *Concise Encyclopedia of Islam,* Leiden: E.J. Brill, 2001, pp. 310-3.

8. انظر: Ibid., p. 408.

9. انظر:

Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague: Mouton, 1979, pp. 70-4.

10. انظر: Richard Bonney (2004), op. cit., p. 185 .

11. انظر: Ibid.

12. انظر:

P.M. Holt et al., *The Cambridge History of Islam,* Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 340.

13. انظر: Richard Bonney (2004), op. cit., p. 185.

14. انظر:

Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Inter-Faith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 119.

15. انظر:

Mervyn Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*, New York: Oxford University Press, 1973, p. 145; 123-5.

16. انظر:

P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of its Origins, Development and Overthrow,* Oxford: Clarendon, 1958, pp. 43-4; Richard Bonney (2004), op. cit., p. 186.

17. انظر: Michael Field, (1994), op. cit., p. 257.

18. انظر:

Sadok Belaid, "Role of Religious Institutions in Support of the State," in Adeed Dawisha and I. William Zartman (1988), op. cit., pp. 140-54.

19. انظر:

Alexander Cudsi, "Islam and Politics in Sudan,", in James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 37.

20. انظر: John O. Voll (1999) op. cit., p. 374.

21. في تلك الفترة، مابين بداية 1977 ونهاية 1979، عمل مؤلف هذا الكتاب في السودان وعاصر عدداً من تلك الانقلابات كاد في إحداها أن يفقد حياته حين وجد نفسه محاصراً بنيران تم تبادلها بين عناصر من الجيش موالية للرئيس جعفر النميري وأخرى موالية للانقلابيين، مما اضطره إلى الاختباء تحت سيارته لعدة ساعات، وذلك في شارع الامتداد المؤدي إلى منطقة العمارات قرب شارع 35 الامتداد. عبدالله جمعة الحاج، **أوراق السودان الشخصية**، مذكرات غير منشورة، العين، دولة الإمارات العربية المتحدة، 1981.

22. انظر: John O. Voll (1999), op. cit., p. 374-5.

23. انظر: Ibid., p. 375.

24. عبدالله جمعة الحاج، **أوراق السودان الشخصية**، مرجع سابق.

25. من لقاء للكاتب مع عمر نور الدايم، الخرطوم (قاعة الصداقة)، 24 إبريل 1978.

26. لقاء للكاتب مع أبوالقاسم هاشم، رئيس مجلس الشعب السوداني آنذاك، بمنزله في الخرطوم، 15يناير 1979.

27. انظر: Sadok Belaid (1988), op. cit., p. 162.

28. لقاء بمنزل الكاتب مع كمال حسن أحمد، نائب رئيس جهاز أمن الدولة في عهد جعفر النميري، الخرطوم، 26 يوليو 1979 .

29. انظر: Michael Field (1994), op. cit., p. 258.

30. انظر: Avraham Sela (1999), op. cit., p. 692-3.

31. انظر: Alexander Cudsi (1983), op. cit., p. 40.

32. انظر: Avraham Sela (1999), op. cit., p. 505.

33. انظر:

Al-Sadiq al-Mahdi, "Islam–Society and Change," in John L. Esposito (1983), op. cit., pp. 230-40.

34. انظر:

Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, London: Grey Seal, 1991.

35. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., p. 98.

36. انظر: Ibid.

37. انظر: Ibid., p, 99.

38. عبدالله جمعة الحاج، **أوراق السودان الشخصية**، مرجع سابق.

39. انظر: Averham Sela (1999), op. cit., p. 93.

40. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., pp. 99-100.

41. انظر:

Hassan Turabi, "The Islami State," in John Esposito (1983), op. cit., pp. 241-51.

42. انظر:

Tim Niblock, "Islamic Movements in Sudan's Political Coherence," in Herve Bleuchot, Christian Delmet and Derek Hopwood (eds), *Sudan: History, Identity, Ideology*, Reading, England: Itheca Press, 1991.

وانظر أيضاً: حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان**، الخرطوم: د.ن، 1989؛ وحسن عبدالله الترابي، «الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم»، مرجع سابق؛ وحسن الترابي، «الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، مرجع سابق؛ وكذلك:

Hassan Turabi, "The Islamic State," in John Esposito (1983), op. cit., pp. 241-51.

43. انظر:

Ann Elizabeth Mayer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1993), op. cit., pp. 139-41.

44. انظر: Peter Woodword (1997), op. cit, p. 101.

45. انظر: Ibid.

46. انظر:

Peter Woodward, *Sudan, 1898-1980: The Unstable State*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1990, pp. 170-1.

47. انظر:

John O. Voll, "Political Crisis in Sudan," *Current History*, Vol. 89, No. 540 (1990), pp. 153-4.

48. انظر:

"Sudan: Sudanese Human Rights Organizations," News *From Africa Watch*, No. 4 (November 1991).

49. انظر:

"Sudan: Threat to Women's Status from Fundamentalist Regime," *Middle East International* (3 August 1990), p. 20.

50. انظر: Ann Elizabeth Mayer (1993), op. cit., p. 19.

51. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., pp. 102-3.

52. انظر: Milton Viorst (2001), op. cit., p. 127.

53. انظر:

Francis M. Deng, *War of Visions, Conflict of Identities in the Sudan,* Washington, DC: The Brookings Institution, 1995, p. 64.

54. انظر: Kamal Osman Salih (1991), op. cit., p.162.

55. انظر: Michael Field (1994), op. cit., pp. 260-1.

56. أحمد الأمين البشير، «العلاقة بين السياسة والدين في السودان»، **المستقبل العربي**، العدد 77 (يوليو 1985)، ص 101-107.

57. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., p. 106.

58. انظر: Avraham Sela (1999), op. cit., p. 746.

59. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص 339.

60. المرجع السابق، ص 340.

61. المرجع السابق، ص 341.

62. انظر:

Roland Jacquard, *In the Name of Osama Bin Laden : Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood,* Durham and London: Duke University Press, 2002, p. 29.

63. انظر: Ibid., p. 32.

64. انظر: Ibid., pp. 32-33.

65. جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**، مرجع سابق، ص 342.

66. انظر: أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق؛ ومحمد محفوظ، **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998؛ وحسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، د.م: د.ن، د.ت؛ وأبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، مرجع سابق؛ وسيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق؛ ومهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكرة السياسي والديني**، مرجع سابق؛ وسيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، مرجع سابق. وانظر أيضاً:

Richard P. Mitchell (1969), op. cit.; Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace,* Indianapolis, Ind.: American Trust Publication, 1977.

67. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., p. 103.

68. انظر:

Hassan Turabi, "The Islamic State," in John Esposito (1983), op. cit., pp. 241-51.

69. انظر:

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996; Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*, Vol. 72 (Summer 1993), pp. 22-49.

70. انظر:

Hassan Turabi, "Address to the Royal Society of Arts," London, 27 April 1992, Cited in Peter Woodward (1997), op. cit., pp. 103-4.

71. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., pp. 112-3.

72. انظر:

Muhammad Ahmed Mahjoub, *Democracy on Trial: Reflections on Arab and African Politics*, London: Andre Deutsch, 1974, pp. 108-9.

73. انظر:

Tim Niblock, *"Pariah States" and Sanctions in the Middle East*, Boulder, Colorado and London: Lynne Rienner, 2001, p. 199.

74. انظر: Ibid., p. 200.

75. انظر: Ibid.

76. انظر: Ibid.

77. انظر: Ronald Jacquard (2002), op.cit., pp. 27-8.

78. انظر: Ibid., p. 32.

79. انظر: Tim Niblock (2001), op. cit., p. 201.

80. انظر: Peter Woodward (1990), op. cit., pp. 206-27.

81. انظر: Ibid., p. 207.

82. انظر:

Tayyeb Zein Al-Abdeen, "Sudan's Struggle for Survival," *Middle East Affairs Journal*, Vol. 3, Nos. 1-2 (Winter/Spring 1997), pp. 87-94.

83. انظر: Francis M. Deng (1995), op. cit., pp. 182-4.

84. انظر:

Abdelwahab El-Affendi, "Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa," *African Affairs*, Vol. 89, No. 358 (July 1990), pp. 371-8; Abdelwahab El-Affendi (1991), op. cit., pp. 115-49.

85. انظر: Mansour Khalid (ed.), *John Garang Speaks*, London: KKPI, 1987.

86. انظر: Ann Elizabeth Mayer (1993), op. cit., p. 140.

87. انظر:

"Sudan: New Islamic Penal Code Violates Basic Human Rights," *News From Africa Watch*, 9 April 1991.

88. تناقلت وسائل الإعلام الغربية تلك الأنباء على نطاق واسع، رغم أنه لم يطلق سراح جميع السجناء، خاصة القياديين منهم. انظر على سبيل المثال المنشورة الإخبارية:

Foreign Broadcast Information Service (FBIS), N-5-91-083, 30 April 1991, p. 11.

89. انظر: Peter Woodward (1997), op. cit., p.111.

90. انظر: Ann Elizabeth Mayer (1993), op. cit., p. 141.

الفصل الثامن

1. انظر: .Thomas Kiernan (1978), op. cit., p. 323

2. انظر: .Barrie St. Clair McBride (1967), op.cit., pp. 19-201

3. انظر: .R. C. Mowat, *Middle East Perspective*, London: Blandford Press, 1958, p. 213

4. انظر: .Richard Hilton (1958), op. cit., pp. 45-57

5. انظر: .Ibid., p. 55

6. انظر:

Guy Wint and Peter Calvocoressi, *Middle East Crisis*, Hamondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1957, pp. 443-7.

7. انظر: .Richard Hilton (1958), op. cit., p. 56

8. تزخر المكتبة الغربية بالعديد من الأعمال التي كتبها الرحالة والمستشرقون الغربيون حول عرب الصحراء، وخاصة عرب الجزيرة العربية، وفي معظم تلك الأعمال يلاحظ القارئ نبرة الإعجاب والمدح التي يكتب بها أولئك، انظر على سبيل المثال: ويلفرد ثيسجر، **الرمال العربية**، لندن: موتيف غيت للنشر 1991؛ وب.ج. سلوت، **عرب الخليج: 1602-1784**، أبوظبي: المجمع الثقافي، 1993؛ وأيضاً:

Freya Star, *A Winter in Arabia*, Woodstock and New York: The Overlook Press, 2002; Zahra Freeth and H.V.F. Winstone, *Explorers of Arabia*, London: George Allen and Unwin, 1978.

9. انظر: .Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 231

10. انظر: .Ibid., p. 232

11. انظر: .Ibid., p. 233

12. انظر: .Ibid.

13. انظر: .Barrie St. Clair Mcbride (1967), op. cit., p. 41

14. انظر: .Ibid., p. 42

15. انظر: .Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 234

16. انظر:

Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution* (translated by Jean Stewart) London: Faber, and New York: Praeger Publishers, 1972, p. 67.

17. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 235.

18. انظر:

Jean and Simonne Lacouture, *Egypt in Transition* (translated by F. Scarfe), New York: Criterion Book, 1958, p. 106.

19. انظر: Barrie St. Clari Mcbride (1967), op. cit., p. 42.

20. انظر: Ibid., p. 43.

21. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 235.

22. انظر:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936*, Berkeley and London: University of California Press, 1977, p. 5.

23. انظر: Ibid., p. 10.

24. انظر: Barrie St. Clair Mcbride (1967), op. cit., p. 46.

25. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 46.

26. انظر: Ibid., p. 237.

27. انظر: Barrie St. Clair Mcbride (1967), op. cit., p. 46.

28. انظر: Ibid., p. 47.

29. انظر: Mahmoud Hussein (1977), op. cit., p. 15.

30. انظر: Ibid., p. 18.

31. انظر:

Jamal Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. London: Oxford University Press, 1960, pp. 23-30.

32. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., p. 12.

33. انظر: Arthur Goldschmit, Jr. (1988), op. cit., p. 238.

34. انظر: Barrie St. Clair Mcbride (1967), op. cit., p. 48.

35. انظر:

Charles Issawi, *Egypt at Midcentury*, London and New York: Oxford University Press, 1954, p. 153.

36. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 239.

37. انظر:

Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York: Wiley, 1964, p. 92.

38. انظر:

Bruce Maddy-Weitzman, *The Crystallization of the Arab State System, 1945-1954*, New York: Syracuse University Press, 1993, pp. 44-8.

39. انظر:

Yehoshua Porth, *In Search of Arab Unity 1930-1945*, London: Frank Cass, 1988, p. 186-7.

40. انظر:

Fayez Sayegh, *Arab Unity, Hope or Fulfillment*, New York: Devin-Adair, 1958, p. 128.

41. انظر: Bruce Maddy-Weitzman (1993), op. cit., p. 152.

42. انظر: Ibid., p. 64.

43. يوسف حسن، **القصر ودوره في السياسة المصرية 1922-1952 (مذكرات حسن يوسف)**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1982، ص 202. ويشار إلى أن حسن يوسف كان يشغل نائب رئيس حكومة القصر خلال العهد الملكي في مصر.

44. انظر: Barrie St. Clair Mcbride (1967), op. cit., pp. 154-6.

45. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit., p. 239.

46. انظر: Barrie St. Clair Mcbride (1967), op. cit., p. 182.

47. انظر: Ibid., pp. 198-199.

48. انظر: Francesco Cabrieli (1961), op. cit., pp. 134-8.

49. انظر: Ibid.

50. انظر:

P.J. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 2nd ed., London: Weidenfeld and Nicholson, 1980; P.J. Vatikiotis (1984), op. cit.

51. انظر: Francesco Gabrieli (1961), op. cit., pp. 131-4.

52. انظر:

Jaochim Joesten, *Nasser: The Rise to Power*, London: Odham Press Limited, 1960, pp. 165-70.

53. انظر: Arthur Goldschmidt, Jr. (1988), op. cit.

54. تزخر المكتبة العربية بالعديد من الأعمال المهمة حول ثورة 23 يوليو 1952 في مصر، ويمكن للقارئ الرجوع إلى الأعمال التالية على سبيل المثال فقط لا الحصر: عبدالرحمن الرافعي، **مقدمات ثورة 23 يوليو 1952**، القاهرة: د.ن، 1957؛ ووحيد رأفت، **فصول من ثورة 23 يوليو**، القاهرة: دار الشروق، 1978؛ وعمر عبدالعزيز عمر، **دراسات في تاريخ مصر الحديث**، القاهرة: د.ن، ود.ت؛ وأمين سعيد، **الثورة من 23 يوليو 1952 إلى 29 أكتوبر 1956**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1959؛ وجلال يحيى، **المجمل في تاريخ مصر الحديث**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1984؛ وأحمد عطية الله (إعداد وتقديم)، **ميثاق الثورة، من أقوال رئيس ونائب رئيس وأعضاء مجلس قيادة الثورة**، القاهرة: إدارة الشؤون العامة للقوات المسلحة، 1953.

55. انظر:

Anouar Abdel-Malek, *Egypt: Military Society* (translated by C.L. Markmann), New York: Random House, 1967, p. 15.

56. انظر:

Michael Doran, *Pan-Arabism Before Nasser, Egyptian Power Politics and the Palestine Question*, Oxford: Oxford University Press, N.D., p.114.

57. انظر: Anouar Abdel-Malek (1967), op. cit., p. 70.

58. انظر: Marie–Christiane Aulas (1988), op. cit., p. 135.

59. انظر: Mahmoud Hussein (1977), op. cit., pp. 134-59.

60. انظر: Ibid., p. 144.

61. انظر: MarieChristiane Aulas (1988), op. cit., p. 135.

62. انظر:

Shahrough Akhavi, "Egypt: New-Patrimonial Elites," in Frank Tachau (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East*, New York: Schenkman Publishing Company, 1975, pp. 74-9.

63. انظر: Ibid., pp. 87-95.

64. انظر: Mohamoud Hussein (1977), op. cit., p. 258.

65. انظر:

Majid Khadduri, "The Army Officer: His Role in Middle Eastern Politics," in Sydney Nettleton Fisher (ed.), *Social Forces in the Middle East*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1955, pp. 1778-9.

66. انظر: Marie–Christiane Aulas (1988), op. cit., pp. 136-7.

67. جلال أمين، **المشرق العربي والغرب**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979، ص 48–49.

68. سامية سعيد إمام، **من يملك مصر 1974–1980**، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986، ص 57.

69. انظر:

Samir Amin, *Classes and Nations*, London: Monthly Review Press, 1980, pp. 137-9.

70. انظر:

Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, London; I.B. Tauris, 1995, p. 13

71. سامية سعيد إمام، **من يملك مصر**، مرجع سابق، ص 83–84.

72. جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1966، ص 52.

73. انظر:

Elizabeth Picard, "Arab Military in Politics: From Revolutionary Plot to Authoritarian State," in Giacomo Luciani (1990), op. cit., pp. 209-16.

74. انظر:

Morton Schwartz, "The USSR and Leftist Regimes in Less Developed Countries," *Survey*, Vol. XIX, No. 2 (Spring 1973), p. 29.

75. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق.

76. انظر: Marie – Christine Aulas (1988), op.cit., p. 141.

77. انظر:

Mohammed Heikal, *Sphinx and Commissar, The Rise and Fall of Soviet Influence in the Arab World*, London: Collins, 1978, p. 57-60.

78. انظر: Ibid., p. 74.

79. انظر: Maurice Harari (1962), op. cit., p. 81.

80. انظر: Mahmoud Hussein (1977), op. cit., p. 184 ff.

81. انظر: Ibid., pp. 17-24.

82. انظر: Peter Mansfield (1970), op. cit., pp. 395-9.

83. انظر: Ibid., p. 411.

84. انظر: Marrie–Christiane Aulas (1988), op. cit., p. 143.

85. انظر على سبيل المثال محمد عودة الذي كان موالياً لعبد الناصر، جريدة **الجمهورية**، 13 سبتمبر 1964.

86. مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص 414.

87. انظر:

Gershon R. Kieval and Bernard Reich, "The United States," in Bernard Reich (ed.) *The Powers in the Middle East, The Ultimate Strategic Arena*, New York and London: Praeger, 1987, p. 71; Rosemary Hillis, "Great Britain," in Bernard Reich (1987), op. cit., pp. 192-4.

88. انظر: Albert Hourani (1991), op. cit., p. 411.

89. أحمد حمروش، **الانقلابات العسكرية**، بيروت: دار ابن خلدون، 1980، ص 84-86.

90. السيد يسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1982، ص 160.

91. جلال أمين، **المشرق العربي والغرب**، مرجع سابق، ص 48-49.

92. انظر:

Harold H. Saunders, "American Diplomacy and Arab-Israeli-Palestinian Peace Since 1967," in Samuel F. Wells, Jr. and Mark A. Bruzonsky (eds), *Security in the Middle East, Regional Change and Great Powers Strategies*, Boulder and London: Westview Press, 1987, p. 288.

93. انظر: Mohammed H. Heikal, *Secret Channels*, London: Harper Collins, 1996, p. 168.

94. يحيى الجمل، «التعددية الحزبية في مصر»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، عمّان: دار الفكر العربي، 1989، ص 215.

95. المرجع السابق، ص 220 وما بعدها.

96. سامية إمام، **من يملك مصر**، مرجع سابق، ص 106- 116، 142-143، 212.

97. انظر: Marie–Christiane Aulas (1988), op. cit., p. 147.

98. انظر: Ibid.

99. انظر:

Anwar el-Sadat, *In Search of Identity, An Auto-Biography*, New York: Harper and Row, Publishers, 1978, p. 233.

100. سامية إمام، **من يملك مصر**، مرجع سابق، ص 99.

101. انظر: Marie-Christiane Aulas (1988), op. cit., p. 148.

102. انظر: Ibid., pp. 148-149.

103. نشر محمد حسنين هيكل العديد من الأعمال حول الأوضاع الداخلية المصرية، ومع بداية حكم السادات كان موالياً له ودعمه إعلامياً إلى أبعد الحدود. وعندما شرع السادات في التخلص من الناصريين الأقوياء في نظام حكمه كان هيكل أحد الذين طالتهم تلك العملية. انظر أعمال هيكل التالية: محمد حسنين هيكل، **باب مصر إلى القرن الواحد والعشرين**، القاهرة، دار الشروق، 1995؛ ومحمد حسنين هيكل،**أزمة العرب ومستقبلهم**، القاهرة: دار الشروق، ط3، 1997؛ وأيضاً:

Mohammed Heikel (1978), op. cit.; Mohammed Heikel (1996), op. cit.

104. سعدالدين الشاذلي، حرب أكتوبر: **مذكرات**، لندن: د.ن، د.ت، ص 304-305.

105. انظر:

United States Department of State, *The Evolution of OPEC 1959-1983* (Historical Project, No. 1349), pp. 10-11.

106. سامية إمام، من **يملك مصر**، مرجع سابق، ص 59.

107. جلال أمين، **المشرق العربي والغرب**، مرجع سابق، ص 99.

108. سامية إمام، **من يملك مصر**، مرجع سابق، ص 106-116، 212.

109. المرجع السابق، ص 142-143.

110. يحيى الجمل، «التعددية الحزبية في مصر»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 215.

111. انظر: Tareq Y. Ismael (2001), op. cit., p. 439.

112. انظر: Marie–Christian Aulas (1988), op. cit., p. 152.

113. انظر: Ibid., pp. 152-153.

114. انظر: Ibid., p. 156.

115. انظر:

Saad Eddin Ibrahim, The *New Arab Social Order*, Boulder, Colorado: Westview Press, and London: Croom Helm, 1982, p. 67.

116. انظر: Ibid., p. 71.

117. انظر:

Mohamed Sid Ahmed, "Sadat's Alter Ego," *MERIP Report*, No. 107 (July-August 1982).

118. انظر: Marie–Christian Aulas (1980), op. cit., p. 157.

119. انظر:

Samir Makdisi, "Economic Interdependence and National Sovereignty," in Giacomo Luciani (1990), op. cit., p. 341.

120. انظر:

Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development*, Boulder, San Francisco and London: Westview Press, 1990, pp. 240-44.

121. انظر: Ibid., p. 242.

122. انظر: Ibid., p. 244.

123. انظر: Marie–Christian Aulas (1988), op. cit., p. 157.

124. انظر: Ibid.

125. انظر: Saad Eddin Ibrahim (1982), op. cit., p. 70 ff.

126. انظر: Ibid., p. 94.

الفصل التاسع

1. انظر:

Sydney Nettleton Fisher, *The Middle East: A History*, New York: Alferd A. Knopf, 1979, p. 282; Albert Hourani (1991), op. cit., pp. 319.

2. حول ذلك انظر ما كتبه:

Ziya Gokalp, *Turkish Nationalism And Western Civilization* (translated by Niyazi Berkis), New York: Columbia University Press, 1959.

3. انظر: Antony Black (2001), op. cit., p. 311.

4. إميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 151 وما بعدها.

5. انظر: Thomas Kiernan (1978), op. cit., p. 177.

6. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 233.

7. انظر: Ibid.

8. انظر: L. Carl Brown (2000), op. cit., p. 123.

9. انظر: Edward Mortimer (1982), op. cit., p. 234.

10. انظر: Ibid.

11. لاشك في أن حالات كثيرة يمكن أن يضرب بها المثل كدليل على ذلك، ولكن بالنسبة لتجربتي الشخصية كمواطن من دولة الإمارات العربية المتحدة يمكن أن أقول إن تاريخ الإمارات المعاصر بدءاً بستينيات القرن العشرين يزخر بأمثلة من هذا القبيل، فقد تبوّأ مصري هو محمود أبو المعاطي منصب والي خورفكان بإمارة الشارقة في بداية الستينيات، وتولى كل من كمال حمزة ومختار التوم رئاسة بلديتي دبي والشارقة على التوالي، وتولى عدنان الباجه جي وزارة التعليم المحلية لإمارة أبوظبي في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات.

12. انظر: Francesco Gabrieli (1961), op. cit., pp. 56-9.

13. انظر على سبيل المثال: أحمد يوسف أحمد، **المجموعة الكاملة لخطب الرئيس جمال عبد الناصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 61.

14. **خطب ومقابلات الرئيس جمال عبد الناصر الصحفية**، القاهرة: وزارة الإرشاد القومي (مصلحة الاستعلامات)، 1958، خطاب ألقي في 8 أغسطس 1959، ص 405-406؛ وخطاب ألقي عام 1959، ص400.

15. المرجع السابق، ص 155.

16. المرجع السابق، ص 140.

17. أحمد يوسف أحمد، **المجموعة الكاملة لخطب الرئيس جمال عبد الناصر**، مرجع سابق، ص 78.

18. مراد بطرس صالح، **الفلسفة الناصرية**، القاهرة: د.ن، 1971، ص 25.

19. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 13.

20. المرجع السابق، ص 117.

21. **مجموعة خطب جمال عبد الناصر ومقابلاته الصحفية**، خطاب ألقي في 14 إبريل 1960، مرجع سابق، ص53.

22. المرجع السابق، خطاب ألقي في 23 مارس 1959، ص 185.

23. المرجع السابق.

24. **مجموعة خطب وتصريحات وبيانات الرئيس جمال عبد الناصر**، الجزء 4 (فبراير 1962–1964)، خطبة ألقيت في صنعاء العاصمة اليمنية، القاهرة، 1965، ص 571.

25. انظر: Jean Lacouture, *Nassir: A Biography*, New York: Alfred A. Knopf, 1974, p. 221.

26. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 72؛ وجمال عبد الناصر، **الطريق إلى الاشتراكية**، مرجع سابق.

27. **مجموعة خطب وتصريحات وبيانات الرئيس جمال عبد الناصر**، مرجع سابق، ص 92.

28. عبدالله إمام، **الناصرية، دراسة بالوثائق في الفكر الناصري**، القاهرة: دار الشعب، 1971، ص 292.

29. **مجموعة خطب ومقابلات الرئيس عبد الناصر الصحفية**، خطبة ألقيت في 20 سبتمبر 1959، مرجع سابق، ص 445–446.

30. انظر: Jean Lacouture (1974), op. cit., p. 226.

31. انظر: مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، القاهرة: د.ن، 1962.

32. انظر:

Sami Hanna and G.H. Gardner, *Arab Socialism, A Documentary Survey*, Leiden: H.O.S. Press, 1969, p. 52.

33. انظر: جمال عبد الناصر، **الميثاق**، وخاصة الفصل التاسع الذي يتحدث فيه عبد الناصر عن تطبيق الاشتراكية والمشاكل التي تواجه مصر في ذلك، ص 117.

34. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 11 وما بعدها، ص 125.

35. انظر:

V.I. Lenin, *Collected Works* (On the Relationship of the Worker's Party Toward Religion), Vol. 17, N.D., p. 424.

36. جمال عبد الناصر، **الفكر والطريق**، القاهرة: منظمة الشباب العربي الاشتراكي، د.ت، ص 180.

37. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 118.

38. المرجع السابق، ص 127.

39. جمال الشلبي، «مرتكزات الديمقراطية في الخطاب الناصري»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، المجلد 31، العدد 2 (2003)، ص 319-320.

40. المرجع السابق، ص 319.

41. محمد عودة وفيليب جلاب وسعد كامل، **قصة السوفييت مع مصر**، بيروت: دار ابن خلدون، د.ت، ص120.

42. انظر: P.J. Vatikiotis (1971), op. cit., p. 143, 146.

43. جلال أمين، **المشرق العربي والغرب**، مرجع سابق، ص 54، 57-60.

44. جمال عبد الناصر، **بيان 30 مارس**، مرجع سابق، ص 21-22.

45. المرجع السابق، ص 22-24.

46. انظر: Jean Laccouture (1974), pp. 239-243.

47. انظر: Mahmoud Hussein (1977) , op. cit., p. 101.

48. انظر: Jean Laccouture (1979), op. cit., p. 111.

49. انظر: Ibid., pp. 189-190.

50. جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، مرجع سابق، ص 52.

51. انظر: Peter Mansfield (1976), op. cit., p. 449.

52. جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 105-106.

53. انظر: Bassam Tibi (1993), op. cit., p. 86.

54. محمد عودة، **هذا الافتراء على الناصرية والجهل بالماركسية**، القاهرة: مطابع روز اليوسف، د.ت، ص58-61.

55. انظر: جمال عبد الناصر، **الميثاق**، مرجع سابق، ص 105-106.

56. انظر:

James Jankowski, *Nasser's Egypt, Arab Nationalism and the United Arab Republic*, Boulder, CO: Lynne Rienner, 2002, p. 35.

57. انظر: Ibid., p. 142.

58. انظر:

Fouad Ajami, "The End of Pan-Arabism," *Foreign Affairs*, Vol. 57, No. 2 (Winter 1978-1979), pp. 355-72.

59. حول ذلك انظر كلاً من:

Jean Laccouture (1974), op. cit., pp. 322-43; John L. Esposito (1998), op. cit., pp. 225-32.

60. انظر: David E. Long (1985), op. cit., p. 116.

61. انظر:

Ali E. Hillal Dessouki, "Egypt," in Samuel F. Wells, Jr., and Mark A. Bruzonsky (1987), op. cit., p. 81.

62. انظر: John O. Voll (1991), op. cit., p. 376.

63. انظر: Fouad Ajami (1978-79), op. cit., p. 370.

64. انظر:

Efraim Torgovnik, "Israel: The Persistent Elite," in Frank Tachau (1975), op. cit., p. 222.

65. عزت جرادات، «الصحوة الإسلامية والقومية العربية»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، مرجع سابق، ص361- 366.

66. انظر: Tareq Y. Ismael (2001), op. cit., p. 435.

67. أحمد حمروش، **قصة ثورة 23 يوليو: خريف عبد الناصر**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978، ص 383.

68. حول ذلك انظر:

Gouda Abdel-Khaleq and Robert Tignor (eds), *The Political Economy of Income Distribution in Egypt,* New York: Holmes and Meier, 1982.

69. انظر:

Robert Springborg, "Patterns of Association in the Egyptian Political Elite," in George Lenczowski, *Political Elites in the Middle East*, Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975, pp. 93-7.

70. عمر التلمساني، **الحكومة الدينية**، القاهرة: دار الاعتصام، د.ت، ص 15-16.

71. انظر:

Saad Eddin Ibrahim, "Egypt's Islamic Militants," *MERIP Reports*, No. 103 (February 1982), p. 11.

72. محمد سعد أبوعامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 80-81.

73. رفعت سيد أحمد، «الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية في السبعينات: نموذج شكري مصطفى»، **اليقظة العربية**، السنة الثالثة، العدد 1 (يناير 1987)، ص 117 و129 .

74. انظر: Saad Eddin Ibrahim (2002), op. cit., p. 38.

75. محمد سعد أبوعامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 35، 80-81.

76. رفعت سيد أحمد، «الأصول الفكرية لتيارات الغضب الإسلامي، تنظيم الجهاد»، **اليقظة العربية**، السنة الثانية، العدد 5 (مايو 1986).

77. انظر: Saad Eddin Ibrahim (1996), op. cit., p. 39.

78. انظر: Ibid., p. 57.

79. انظر: Ibid., p. 63.

80. عبدالوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في: حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 37-38.

81. انظر: Saad Eddin Ibrahim (1996), op. cit., p. 76.

82. **مجلة الدعوة** (فبراير 1977)، ص 62-64.

83. **مجلة الدعوة** (مايو 1981)، ص 62-64.

84. المرجع السابق، ص 61.

85. محمود جامع، **عرفت السادات: نصف قرن من خفايا السادات والإخوان**، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط3، 1999، ص 211-218.

86. انظر:

Denis J. Sullivan, "State and Civil Society in Conflict in Egypt," *Middle East Affairs Journal*, Vol. 3, Nos. 1-2 (Winter/Spring 1997), pp. 67-83.

87. انظر:

Dilip Hiro, *Holy Wars, The Rise of Islamic Fundamentalism*, New York: Routledge, 1989, pp. 78-9.

88. انظر: Ibid., pp. 79-80.

89. انظر: Ibid., p. 82.

90. انظر: Ibid.. p. 86.

91. انظر: Alan Richards and John Waterbury (1990), op. cit., p. 304.

92. جريدة **الأهرام** (القاهرة)، 2 مايو 1971.

93. محمد عبدالسلام الزيات، **مصر إلى أين؟ قراءات وخواطر في الدستور الدائم 1971**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط2، 1986، ص 13 وما بعدها.

94. المرجع السابق، ص 19.

95. انظر: David Hirst and Irene Beeson (1981), op. cit., p. 112.

96. انظر: Ibid., p. 117.

97. انظر: Anwar el-Sadat (1977), op. cit., pp. 206-9.

98. انظر: Saad Eddin Ibrahim (1996), op. cit., p. 206.

99. محمد الجوادي، **النخبة المصرية الحاكمة 1952-2000**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002، ص 617-618.

100. المرجع السابق، ص 293.

101. سامية إمام، **من يحكم مصر**، مرجع سابق، ص 59.

102. محمد حلمي مراد، «تجربة التعددية الحزبية في مصر»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 200–205.

103. محمود الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين**، مرجع سابق، ص 145.

104. من أجل تغطية جيدة لسياسات السادات في تلك الفترة انظر:

Nadia Farah, *Religions Strife in Egypt: Crisis and Ideological Conflict in the Seventies*, New York: Cordon and Beach Science Publishers, 1986.

105. مجلة **المصور** (القاهرة)، 19 مارس 1976.

106. محمد حلمي مراد، «تجربة التعددية الحزبية في مصر»، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 200–205.

107. مصطفى كامل السيد، **المجتمع والسياسة في مصر: دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري**. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983، ص 74 ومابعدها.

108. انظر: Saad Eddin Ibrahim (2002), op. cit., p. 212.

109. انظر: Tareq Y. Ismael (2001), op. cit., p. 439.

110. انظر: Ibid., p. 439.

111. انظر: Marie–Christian Aulas (1988), op. cit., p. 151.

112. انظر: Tareq Y. Ismael (2001), op. cit., p. 441.

113. عبدالحميد متولي، **نظرات في أنظمة الحكم في الدول النامية**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1985، ص180 وما بعدها.

114. المرجع السابق، ص 184.

115. انظر: Saad Eddin Ibrahim (2002), op. cit., pp. 204-7.

116. انظر: Ibid., p. 215.

117. انظر: Marie-Christian Aulas (1986), op. cit., p. 152.

الفصل العاشر

1. أنور عبدالله، **العلماء والعرش**، مرجع سابق، ص 30-32.

2. انظر:

G. Renz, "Saudi Arabia: The Islamic Island, in Thomas Princeton and D. Van Nostrand (1966), op.cit., p. 122.

3. انظر:

Ira Lapidus, " Tribe, and State Formation in Islamic History," in Philip Khoury and Joseph Kostiner (1990), op. cit., p. 26.

4. انظر: Madawi Al-Rasheed (2002), op. cit., p. 107.

5. انظر:

James Piscatori, *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago, IL: The American Academy of Arts and Sciences, 1991, p. 9, 219.

6. انظر:

Joseph Kostiner, *The Making of Saudi Arabia, 1916-1936* , London: Oxford University Press, 1993; John Philipy, *Arabian Jubilee*, London: Hale, 1952, p, 111; Willard A. Beling (1980) op. cit., p. 113.

وأيضاً: خير الدين الزركلي، **شبه الجزيرة في عهد الملك عبدالعزيز**، بيروت: دار القلم، 1970، ص355.

7. انظر:

R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985, pp. 140-4.

8. انظر:

Frank Sankari, *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York: Praeger, 1982, pp. 190-1.

9. انظر:

William Ochsenwald, "Saudi Arabia and Islamic Revival," *International Journal* of *Middle East Studies*, Vol.13, No. 3 (August 1981), pp. 271-86.

10. انظر:

Bob A. Abdrabboh, *Saudi Arabia: Forces of Modernization,* Washington, DC: International Economic and Research, 1985, pp. 86-92.

11. حول صحة هذا الطرح انظر ما كتبه بأسلوب روائي شيق الدكتور غازي القصيبي الذي تقلد مناصب وزارية مهمة في الحكومة السعودية وتعامل مع رموز النخبة السياسية المركزية عن كثب من

موقعه الوظيفي. غازي عبدالرحمن القصيبي، **حياة في الإدارة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1999.

12. انظر ما كتبه المنشق السعودي محمد المسعري، **الأدلة القاطعة على عدم شرعية الدولة السعودية**، لندن: لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة العربية السعودية، 2001.

13. صبحي الحديدي ، «هل تستطيع العربية السعودية إنقاذ نفسها»، **القدس العربي** (لندن)، 28 نوفمبر 2003.

14. انظر:

Joseph Kostiner, "Transforming Dualities: Tribe and state Formation in Saudi Arabia," in Philip Khoury and Joseph kostiner (1990), op. cit., pp. 226-57.

15. انظر: F. Gregory Gauze III, (2004), op. cit., pp. 22-3.

16. انظر: Ibid., p. 24.

17. انظر: Helen Chapin Metz (1992), op. cit., pp. 49-73.

18. انظر: Ahmed H. Senani (1983), op.cit., pp. 151-7.

19. انظر: Micheal Field (1994), op. cit., pp. 334-40.

20. انظر على سبيل المثال مجموعة الأعمال التي يحتويها كتاب: Willard A. Beling (1980), op. cit.

21. انظر:

Micheal Scott Doran (2004), op. cit.; As'ad Abukhalil (2004), op. cit., pp. 205-13; Dore Gold (2003), op. cit., pp. 105-111

22. انظر: Milton Viorst (2001), op.cit., p. 232-3.

23. انظر: Bob Abdrabboh (1985), op. cit., pp. 25-7.

24. انظر:

Anwar Alam, *Religion and State: Egypt, Iran and Saudi Arabia*, New Delhi: Gyan Sagar Publication, 1998, pp. 181-3.

25. انظر:

Fred Halliday, *Nation and Religion in the Middle East*, Boulder, Colorado: Lynne Reinner, 2000, pp. 169-76.

26. انظر: Dore Gold (2003), op.cit., pp. 157-68.

27. انظر: Helen Chapin Metz (1992), op. cit., pp. 208-9.

28. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 149.

29. انظر: Ibid., p. 150.

30. انظر:

Mamoun Fandy (1999), op. cit.; Madawi Alrasheed (2002), op. cit., pp. 168 ff; Joseph Kechichian (2001), op. cit., pp. 107, 193 ff.

31. انظر:

Eric Rouleau, "Trouble in the Kingdom," *Foreign Affairs*, Vol. 81, No. 4 (July–August 2002), pp. 75-89.

32. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 164.

33. انظر:

M. Ehsan Ahrari, "Political Succession in Saudi Arabia: Systemic Stability and Security Implications," *Comparative Strategy* (January-March 1999), pp. 21-5.

34. انظر: Eric Rouleau (2002), op. cit., p. 85.

35. انظر: Fouad Alfarsy (2001), op. cit., p. 182.

36. انظر: R. Hrair Dekmejian (1994), op. cit., pp. 627-642.

37. انظر: *Arab News*, 15 November 2001.

38. انظر:

Abdulla Juma Alhaj, "The Politics of Participation In The Gulf Cooperation Council States: The Omani Consultative Council," *The Middle East Journal*, Vol. 50, No 4 (Autumn 1996), pp. 559-71; Abdulla Juma Alhaj, "The Political Elite And The Introduction of Political Participation in Oman," *Middle East Policy*, Vol. VII, No. 3 (June 2000), pp. 97-110; Abdulla Juma Alhaj, "Oman," in Dieter Nohlen, Florian Grotz and Christof Hartmann (2001), op. cit., pp. 199-202.

39. انظر: Michael Field (1994) op. cit., pp. 340-3.

40. أنور عبدالله، العلماء والعرش، مرجع سابق، ص 390–406؛ وانظر أيضاً:

R. Hrair Dekmejian (1994), op. cit, p. 217.

41. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 160.

42. انظر: Ibid., p. 161.

43. انظر: *International Herald Tribune*, 29 Nov. 2001; *Arab News*, 11 Nov. 2002.

44. انظر:

John L. Esposito, "Political Islam and Gulf Security," in John L. Esposito (1997), op. cit., p. 61.

45. انظر: Iris Glosemeyer (2004), op. cit., p. 161.

46. انظر:

Tayyeb Zein Al-Abdeen, "Sudan's Struggle for Survival," *Middle East Affairs Journal*, Vol. 3, Nos. 1-2 (Winter/Spring 1997), p. 87.

47. انظر: Francis M. Deng (1995), op. cit., pp. 478-83.

48. انظر: حديث لحسن الترابي مع جريدة **الأهالي** (القاهرة)، 24/ 7/ 1991.

49. انظر: مقابلة مع علي الحاج محمد، الأمين العام للمؤتمر الشعبي في السودان، جريدة **الشرق الأوسط** (لندن)، 25/ 11/ 2002، ص 4 .

50. انظر: John O. Voll (1991), op. cit., p. 394.

51. انظر: Michael Field (1994), op. cit., p. 261.

52. محجوب عثمان، «تحول في علاقات السودان»، جريدة **الاتحاد** (أبوظبي)، العدد 11066، 22/ 10/ 2005.

53. انظر: Abraham Mclaughlin (2005), op. cit.

54. عبدالله جمعة الحاج، «أحداث دارفور ومعضلة الدمج السياسي في السودان»، جريدة **الاتحاد**، العدد 10933، 11/ 6/ 2005.

55. المرجع السابق.

56. المرجع السابق.

57. المرجع السابق.

58. انظر: Peter Woodward (1997), op.cit., p. 99.

59. انظر:

Anthony Shadid, *Legacy of the Prophet, Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*, Boulder, Colorado and London: Westview Press, 2001, pp. 180-3; John H. Garvey, "Introduction: Fundamentalism and Politics," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), (1993), op. cit., pp. 14-26.

60. انظر: Tayyeb Zein Al-Abdeen (1997), op. cit., p. 90.

61. انظر: James Jankowski (2002), op. cit., p. 11.

62. انظر: Francesco Gabrielli (1961), op. cit., pp. 134-9.

63. انظر: P.J. Vatikiotis (1971), op. cit., pp. 43-7.

64. انظر: Afaf Lutfi al-Sayyid (1977), op. cit., p. 205.

65. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., pp. 161-2.

66. أحمد حمروش، **قصة ثورة يوليو**، مرجع سابق، ص 383.

67. جمال عبد الناصر، **مفهوم العمل السياسي** (للقيادات السياسية فقط)، القاهرة: د.ن، د.ت، ص 57.

68. انظر:

Ritchie Ovendale, *Britain, The United States and the Transfer of Power in the Middle East, 1945-1962*, New York: Leicester University Press, 1996, p. 74-6.

69. انظر: Robert Springborg (1975), op.cit., pp. 106-83; Frank Tachan, op. cit., pp. 95-100.

70. انظر: Bruce-Maddy-Witzman (1993), op. cit., pp. 44-6.

71. ناجي علوش، **في سبيل الحركة العربية الثورية الشاملة**، مرجع سابق، ص 16-18.

72. انظر: Bruce-Maddy-Weitzman (1993), op. cit., pp. 170-3.

73. انظر:

Raymond A. Hinnebusch, "Political Parties in the Arab State: Libya, Syria, Egypt," in Adeed Dawisha and I. William Zartman (1988), op. cit., p. 50.

74. جمال الشلبي، «مرتكزات الديمقراطية في الخطاب الناصري»، مرجع سابق، ص 294.

75. المرجع السابق، ص 298.

76. انظر: Shahrough Akhavi (1975), op. cit., pp. 84, 87 and 95.

77. انظر: Mahmoud Hussein (1977), op. cit., p. 95ff.

78. انظر: Ibid., p. 99.

79. انظر: Ibid., p. 104.

80. انظر: Ibid., p. 245.

81. انظر: Ibid., pp. 251-258.

82. عصمت سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية، من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية»، **المستقبل العربي**، العدد 56 (أكتوبر 1983)، ص 49-79.

83. المرجع السابق.

84. انظر:

Ali Sabri, "Dialectic of the War of Liberation," in Anour Abdel-Malek (1983), op. cit., pp. 208-11.

85. انظر: Abdel Azim Ramadan (1993), op. cit., pp. 152-6.

86. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., pp. 214-6.

87. انظر: Ibid., pp. 218-220.

88. انظر: Albert Hourani (1991), op. cit., pp. 397-9.

89. انظر: Mohammed Heikal (1978), op. cit., pp. 43-7.

90. عبدالله إمام، **الناصرية: دراسة بالوثائق في الفكر الناصري**، مرجع سابق، ص 223.

91. انظر: Abdel Azim Ramadan (1993), op. cit., p. 156.

92. انظر: Shahrough Akhavi (1975), op. cit., pp. 96-9.

93. انظر:

Andrea B. Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1993), op. cit., pp. 152-154.

94. انظر: David Hirst and Irene Beeson (1981), op. cit., p. 333.

95. انظر:

Sadok Belaid, "Role of Religious Institutions in support of the State," in Adeed Dawisha and I. William Zartman (1988), op.cit., p. 160.

96. انظر: Don Peretz, *The Middle East Today*, New York: Praeger, 1983, p. 57.

97. انظر: John L. Esposito (1998), op. cit., pp. 170-1.

98. انظر: Don Peretz (1983), op. cit., p. 251.

99. انظر: Richard P. Mitchell (1969), op. cit., pp. 330-1.

100. انظر: Don Peretz (1983), op. cit., p. 256.

101. انظر: Robert Springborg (1975), op. cit., pp. 91-2.

102. انظر:

P.J. Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politics*, Bloomington: University of Indiana Press, 1961, p. 48.

103. انظر: Shahrough Akhavi (1975), op. cit., p. 85.

104. انظر: Ibid., pp. 95-100.

105. حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، **المجلد السادس: الأصولية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988، ص 4-7.

106. انظر:

Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaon*, Berkeley: University of California Press, 1986, p. 192.

107. محمد سعد أبوعامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص122-123.

108. إيليا حريق، «السراتية والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي»، **المستقبل العربي**، العدد 80 (أكتوبر 1985)، ص 18؛ وإيليا حريق، «الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية»، **المستقبل العربي**، العدد 121 (مارس 1989)، ص 11 .

109. محمد سعد أبو عامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي**، مرجع سابق، 123.

110. رفعت سيد أحمد،«الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية في السبعينات: نموذج شكري مصطفى»، مرجع سابق، ص 117، 129.

111. تزخر المكتبة العربية بالعديد من الدراسات التي تؤكد أن أولئك الذين ينضمون إلى مثل هذه الجماعات ينحدرون من أسر تنتمي إلى البرجوازية الصغيرة، ويقعون ضمن فئة الشباب الصغار السن، سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً، وهذه الظاهرة تعم جميع الدول العربية. حول ذلك انظر: أمينة

الجندي، «التطرف بين الشباب، كيف يفكر قادة طلاب الجامعات المصرية»، **المنار**، العدد 51 (مارس 1989)؛ وسعد الدين إبراهيم (محرر)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص231؛ وإبراهيم عثمان ومحمد برهوم، «قضايا ومشكلات الشباب العربي في الكويت»، ورقة غير منشورة مقدمة إلى **ندوة الشباب العربي وهموم المجتمع في العالم المعاصر**، الرباط، 20-22 أكتوبر 1987؛ ومصري حنورة، «مشكلات الجامعة بين الماضي والحاضر والمستقبل»، **العلوم الاجتماعية**، المجلد 16، العدد 3 (خريف 1988)، ص 181-196؛ وحسنين توفيق إبراهيم، «ظاهرة العنف السياسي في مصر»، **المستقبل العربي**، العدد 117 (نوفمبر 1988)؛ وسعد الدين إبراهيم، «أزمة مجتمع أم أزمة طبقية»، **المنار**، العدد 6 (يونيو 1985)؛ وأيضاً سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد**، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1982.

112. انظر: Fouad Ajami (1978-1979), op. cit., pp. 355-72.

113. انظر:

Donald M. Reid, "The Return of the Egyptian Wafd, 1970," *International Journal of African Historical Studies*, No. 12 (1979), pp. 389-415.

114. انظر:

Mark Neal Cooper, The *Transformation of Egypt: State and State Capitalism in Crisis*, 1967-1977, Unpublished Ph.D. Dissertation, Yale University, 1979, pp. 917-1030.

115. انظر: Mahmoud Hussein (1977), op. cit., pp. 176.

116. رضوان السيد، «مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية»، في: حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**، مرجع سابق، ص 176.

117. المرجع السابق، ص 179-185.

118. المرجع السابق، ص 181-183.

الخاتمة

1. محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، مرجع سابق.

2. انظر:

Lord Acton, *Essays on Church and State*, New York: Thomas Y. Crowell, 1968, pp. 255, 430; Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (1994), op. cit., p. 10; Bassam Tibi, "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists, Attitudes Toward Modern Science and Technology," in Martin E. Marly and R. Scott Appleby (1993), op. cit., p. 79.

3. يوجد العديد من الأعمال التي أسهم بها دانيال بايبس في مناقشة القضايا السياسية في الإسلام، انظر على سبيل المثال الأعمال التالية:

Daniel Pipes, *In the Path of God, Islam and Political Power*, New York: Basic Books, 1983; *Slave Soldiers and Islam, The Genesis of Military System*, New Haven and London: Yale University Press, 1988; *The Rushdie Affair, The Novel, the Ayatollah and the West*, New York: Birch Lane Press and Carol Publishing Group, 1990; "Islam and Islamism, Faith and Ideology," *The National Interest*, No. 59 (Spring 2000), pp. 87-93; "The World is Political, The Islamic Revival of the Seventies," *Orbis*, No. 24 (1980), pp. 9-40.

المراجع

أولاً، باللغة العربية

1. الكتب:

ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، 1959).

أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية** (القاهرة: مطبوعات الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، 1977).

ـــــــــ، **الحكومة الإسلامية**، تعريب أحمد إدريس (تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت).

أحمد الكاتب، **الفكر السياسي الوهابي: قراءة تحليلية** (لندن: دار الشورى، 2003).

أحمد حمروش، **قصة ثورة 23 يوليو: خريف عبد الناصر** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978).

ـــــــــ، **الانقلابات العسكرية** (بيروت: دار ابن خلدون، 1980).

أحمد عطية الله (إعداد وتقديم)، **ميثاق الثورة: من أقوال رئيس ونائب رئيس وأعضاء مجلس قيادة الثورة** (القاهرة: إدارة الشؤون العامة للقوات المسلحة، 1953).

أحمد يوسف أحمد، **المجموعة الكاملة لخطب الرئيس جمال عبد الناصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

أدونيس وآخرون، **الإسلام والحداثة** (ندوة مواقف)، (لندن: دار الساقي، 1990).

إسماعيل صبري عبدالله (محرر)، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).

ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، تعريب كريم عزقول (بيروت: مؤسسة نوفل، ط4، 2001).

إميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام** (بيروت: دار الفارابي، ط2، 1985).

أمين الريحاني، **ملوك العرب** (بيروت: دار صادر، 1929).

أمين سعيد، **الثورة من 23 يوليو 1952 إلى 29 أكتوبر 1956** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1959).

أنور الرفاعي، **النظم الإسلامية** (دمشق: دار الفكر، 1973).

أنور عبدالله، **العلماء والعرش، ثنائية السلطة في السعودية** (لندن: مؤسسة الرافد، 1995).

إيليا حريق، **الماوردي، نظم الحياة في الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980).

ب. ج. سلوت، **عرب الخليج 1602 – 1784** (أبوظبي: المجمع الثقافي، 1993).

برهان غليون، **مجتمع النخبة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986).

جلال أمين، **المشرق العربي والغرب** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979).

جلال يحيى، **المجمل في تاريخ مصر الحديث** (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1984).

جمال البنا، **الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، 2003).

جمال عبد الناصر، **الفكر والطريق** (القاهرة: منظمة الشباب العربي الاشتراكي، د.ت).

ـــــــــــ **الطريق إلى الاشتراكية** (القاهرة: د. ن، 1965).

ـــــــــــ **بيان 30 مارس** (القاهرة: د.ن، د.ت).

ـــــــــــ **مفهوم العمل السياسي** (للقيادات السياسية فقط)، (القاهرة: د.ن، د.ت).

ـــــــــــ **الميثاق** (القاهرة: د.ن، د.ت).

ـــــــــــ **فلسفة الثورة** (القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1966).

حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، **النظم الإسلامية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1970).

حسن البنا، **رسالة الجهاد** (د.م: د.ن، د.ت)

ـــــــــــ **مذكرات الدعوة والداعية** (د.م: د.ن، د.ت).

حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان** (الخرطوم: د.ن، 1989).

حسن حنفي وآخرون، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي** (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002).

حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر، المجلد السادس: الأصولية الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988).

حسين الحاج حسن، **النظم الإسلامية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987).

خليل علي حيدر، **الحركات الإسلامية في الدول العربية**، سلسلة محاضرات الإمارات، رقم 23 (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 1998).

خير الدين الزركلي، **شبه الجزيرة في عهد الملك عبدالعزيز** (بيروت: دار القلم، 1970).

رودلف بيترز، **الإسلام والاستعمار، عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث** (القاهرة: دار شهدي للنشر، د. ت).

روح الله الخميني، **نداء الثورة الإسلامية**، إعداد محمد علي حسين (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، 1402 هجري).

سامية سعيد إمام، **من يملك مصر 1974-1980** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1986).

سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1982).

ـــــــ (محرر)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

ـــــــ، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمّان: منتدى الفكر العربي، 1988).

ـــــــ، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي** (عمّان: منتدى الفكر العربي، 1989).

ـــــــ، **مصر في ربع قرن 1952- 1977** (بيروت: دار الإنماء العربي، 1981).

سعد الدين الشاذلي، **حرب أكتوبر، مذكرات** (لندن: د.ن، د.ت).

سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** (د.م: د.ن، 1950).

ـــــــ، **نحو مجتمع إسلامي** (د.م: د.ن، 1952).

ـــــــ، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ط9، 1982).

السيد يسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القومي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1982).

طارق البشري، **الحركات السياسية في مصر** (القاهرة: دار الشروق، ط2، 1983).

طعيمة الجرف، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم** (القاهرة: دار النهضة العربية، ط5، 1978).

عادل حمودة، **الهجرة إلى العنف: التطرف الديني من هزيمة يونيو إلى اغتيال أكتوبر** (القاهرة: سينا للنشر، 1987).

عبدالحميد متولي، **أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث** (الإسكندرية: منشأة المعارف، د. ت).

ـــــــ، **نظريات في أنظمة الحكم في الدول النامية** (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1985).

عبدالرحمن الرافعي، **مقدمات ثورة 23 يوليو 1952** (القاهرة: د. ن، 1957).

عبدالرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت).

عبدالعظيم رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص** (القاهرة: مطابع روز اليوسف، 1982).

عبدالغني سني بك، **الخلافة وسلطة الأمة** (القاهرة: د.ن، 1923).

عبدالله إمام، **الناصرية، دراسة بالوثائق في الفكر الناصري** (القاهرة: دار الشعب، 1971).

عبدالله جمعة الحاج، **أوراق السودان الشخصية**، مذكرات غير منشورة، العين، دولة الإمارات العربية المتحدة، 1981.

عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، تحقيق: محمد ناصر الشثري (الرياض: دار الحبيب، 1999).

عدي زيد الكيلاني، **تأصيل وتنظيم السلطة في الإسلام** (عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، 1987).

علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: د. ن، 1925).

عمر التلمساني، **الحكومة الدينية** (القاهرة: دار الاعتصام، د. ت).

عمر عبدالعزيز عمر، **دراسات في تاريخ مصر الحديث** (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1984).

غازي عبدالرحمن القصيبي، **حياة في الإدارة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1999).

فهد القحطاني، **صراع الأجنحة في العائلة السعودية** (لندن: دار الصفا، 1988).

محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، 1990).

ـــــــــ **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** (لندن وبيروت: دار الساقي، 1991).

محمد الجوادي، **النخبة المصرية الحاكمة 1952-2000** (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002).

محمد حافظ إسماعيل، **أمن مصر القومي في عصر التحديات** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987).

محمد شوقي الحداد، **الموسوعة الوهابية والشيعة الإمامية** (بيروت: دار القادر، 1998).

محمد المسعري، **الأدلة القاطعة على عدم شرعية الدولة السعودية** (لندن: لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في المملكة العربية السعودية، 2001).

محمد المسعود الشابي، **عروبة وإسلام، قضايا استراتيجية** (تونس: دار الصحوة للنشر، 1990).

محمد حسنين هيكل، **أزمة العرب ومستقبلهم** (القاهرة: دار الشروق، ط3، 1997).

ـــــــــــ **باب مصر إلى القرن الواحد والعشرون** (القاهرة: دار الشروق، 1995).

محمد رشيد رضا، **الخلافة والإمامة العظمى** (د.م: د.ن، 1922).

محمد سعد أبو عامود، **جماعات الإسلام السياسي والعنف في الوطن العربي** (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

محمد شوقي الحداد، **الموسوعة الوهابية والشيعة الإمامية** (بيروت: دار القادر، 1998).

محمد عبدالسلام الزيات، **مصر إلى أين؟ قراءات وخواطر في الدستور الدائم، 1971** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ط2، 1986).

محمد عبدالقادر أبوفارس، **النظام السياسي في الإسلام** (عمّان: دار الفرقان، 1986).

محمد عمارة، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977).

محمد عودة وفيليب جلاب وسعد كامل، **قصة السوفييت مع مصر** (بيروت: دار ابن خلدون، د.ت).

محمد عودة، **هذا الافتراء على الناصرية والجهل بالماركسية** (القاهرة: مطابع روز اليوسف، د.ت).

محمد فتحي عثمان، **الفكر الإسلامي والتطور** (تونس: دار البراق، 1990).

محمد قطب، **شبهات حول الإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 1960).

محمد محفوظ، **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل** (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998).

محمود الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين** (القاهرة: دار الاعتصام، 1989).

محمود جامع، **عرفت السادات، نصف قرن من خفايا السادات والإخوان** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط3، 1999).

مراد بطرس صالح، **الفلسفة الناصرية** (القاهرة: د.ن، 1971).

مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (القاهرة: د.ن ، 1962).

مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام** (بيروت: دار الفارابي، 1986).

مصطفى كامل السيد، **المجتمع والسياسة في مصر: دور جماعات المصالح في النظام السياسي المصري** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983).

مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلامي**، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار الحقيقة، 1982).

مهدي فضل الله، **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978).

ناصر الفرج، **قيام العرش السعودي** (لندن: دار الصفا، 1988).

وحيد رأفت، **فصول من ثورة 23 يوليو** (القاهرة: دار الشروق، 1978).

يوسف حسن، **القصر ودوره في السياسة المصرية 1922-1952 (مذكرات حسن يوسف)**، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1982).

2. الدوريات

أحمد الأمين البشير، «العلاقة بين السياسة والدين في السودان»، **المستقبل العربي**، العدد 77 (يوليو 1985).

أمينة الجندي، «التطرف بين الشباب، كيف يفكر قادة طلاب الجامعات المصرية»، **المنار**، العدد 51 (مارس 1989).

إيليا حريق، «الدولة الرعوية ومستقبل التنمية العربية»، **المستقبل العربي**، العدد 121 (مارس 1989).

ــــــــــ، «السراتية والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي»، **المستقبل العربي**، العدد 80 (أكتوبر 1985).

جمال الشلبي، «مرتكزات الديمقراطية في الخطاب الناصري»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، المجلد 31، العدد 2 (2003).

حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم»، **المستقبل العربي**، العدد 75 (مايو 1985).

حسنين توفيق إبراهيم، «الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم»، **المستقبل العربي**، العدد 75 (مايو 1985).

ــــــــــ، «ظاهرة العنف السياسي في مصر»، **المستقبل العربي**، العدد 117 (نوفمبر 1988).

الحسيني صقر، «من أعلام علماء الإسلام: الإمام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية»، **أضواء الشريعة** (جامعة الرياض)، العدد الثامن (جمادى الآخرة 1397هـ).

رفعت سيد أحمد، «الأصول الفكرية لقيادات الغضب الإسلامي، تنظيم الجهاد»، **اليقظة العربية**، السنة الثانية، العدد 50 (مايو 1986).

ــــــــــ، «الرؤى الفكرية لقادة التنظيمات الإسلامية في السبعينات: نموذج شكري مصطفى»، **اليقظة العربية**، السنة الثالثة، العدد 1 (يناير 1987).

سعد الدين إبراهيم، «أزمة مجتمع أم أزمة طبقية»، **المنار**، العدد 6 (يونيو 1985).

عبدالله جمعة الحاج، «المعضلة السياسية للدولة في الوطن العربي»، **دراسات** (الشارقة)، العدد 3 (مايو 1991).

ــــــــــــ، «مجلس التعاون لدول الخليج العربية نحو القرن الحادي والعشرين»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد السابع والثمانون، (خريف 1997).

عصمت سيف الدولة، «تطور مفهوم الديمقراطية، من الثورة إلى عبد الناصر إلى الناصرية»، المستقبل العربي، العدد 56 (أكتوبر 1983).

محمد عبده، «الإصلاح الحقيقي والواجب للأزهر»، مجلة المنار، المجلد العاشر، العدد 28 (فبراير 1907).

ــــــــــــ، «تفسير القرآن الحكيم»، مجلة المنار، المجلد الثامن، العدد 24 (فبراير 1906).

مصري حنورة، «مشكلات الجامعة بين الماضي والحاضر والمستقبل»، العلوم الاجتماعية، المجلد 16، العدد 3 (خريف 1988).

وليم زارتمان، «المعارضة كدعامة للدولة»، المستقبل العربي، العدد 108 (فبراير 1988).

ثانياً، باللغة الإنجليزية

Abdel-Khaleq, Gouda and Robert Tignor (eds), *The Political Economy of Income Distribution in Egypt* (New York: Holmes and Meier, 1982).

Abdel-Malek, Anouar, *Egypt: Military Society*, translated by C.L. Markmann (New York: Random House, 1967).

——— (ed.), *Contemporary Arab Political Thought* (London: Zed Books, 1983).

Abdi, Geneive, *No God But God: Egypt and the Triumph of Islam* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2000).

Abdrabboh, Bob A., *Saudi Arabia: Forces of Modernization* (Washington, DC: International Economic and Research, 1985).

Abdullah, Muhammad Morsy, *The United Arab Emirates: A Modern History* (London: Crom Helm, 1978).

Abukhalil, As'ad, *The Battle for Saudi Arabia* (New York: Seven Stories Press, 2004).

Acton, Lord, *Essays on Church and State* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968).

Ahmed, Jamal Mohammed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London: Oxford University Press, 1960).

Ahmed, Mohamed Sid, "Sadat's Alter Ego," *MERIP Report*, No. 107 (July-August (1982).

Ahrari, M. Ehsan, "Political Succession in Saudi Arabia: Systemic Stability and Security Implications," *Comparative Strategy* (January- March, 1999).

Ajami, Fouad, "The End of Pan-Arabism," *Foreign Affairs*, Vol. 57, No. 2 (Winter 1978-1979).

Alam, Anwar, *Religion and State: Egypt, Iran and Saudi Arabia* (New Delhi: Gyan Sagar Publication, 1998).

Al-Banna, Hassan, *Memoirs of Hassan Al-Banna*, translated by M.N. Shaikh (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

Al-Farsy, Fouad, *Custodian of the Two Holly Mosques, King Fahd Bin Abdul Aziz* (Channel Islands :Knight Communications, 2001).

Algar, Hamid, *Wahabism: A Critical Essay* (Oneonta: Islamic Publications International, 2002).

Alhaj, Abdulla Juma, "The Political Elite And The Introduction of Political Participation in Oman," *Middle East Policy*, Vol. VII, No. 3 (June 2000).

——, "The Politics of Participation In The Gulf Cooperation Council States: The Omani Consultative Council," *The Middle East Journal*, Vol. 50, No. 4 (Autumn 1996).

——, *The Formation of the Political Elite of the United Arab Emirates 1965-1989*, unpublished Ph.D. Thesis, University of Reading, United Kingdom, 1989.

Ali, Tariq, *The Clash of Fundamentalism* (London and New York: Verso, 2002).

Almana, Mohammed, *Arabia United: A Portrait Of Ibn Saud* (London: Hutchinson, 1980).

Al-Rasheed, Madawi, *A History Of Saudi Arabia* (New York: Cambridge University Press, 2002).

Al-Tunisi, Khayr al-Din, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteen Century Muslim Statesman*, translated by Leon Carlos Brown (Cambridge, MA: Harvard University Press , 1967).

Amin, Samir, *Classes and Nations* (London: Monthly Review Press, 1980).

Anshen, Ruth Handa, *Mid-East World-Center, Yesterday, Today and Tomorrow* (New York: Harper and Brothers, 1956).

Antonius, George, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (London: Hamish Hamilton, 1938).

As'ad, Mohammed Ahmed, *The Possibility of Change in Bedouin Society, A Study of Current Development in Saudi Arabia*, unpublished Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School, 1981.

Ayubi, Nazih, "The Politics of Militant Islamic Movements in the Middle East," *Journal of International Affairs*, Vol. 36, No. 2 (Autumn-Winter 1982-1983).

——, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: I.B. Tauris, 1995).

——, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London and New York: Routledge, 1991).

Baram, Amatiza and Barry Rubin (eds), *Iraq's Road to War* (New York: St. Martin's Press, 1993).

Baram, Amatzia, *Building Toward Crisis: Sadam Husayn's Strategy for Survival* (Washington, DC: The Washington Institute for Near East Policy, 1998).

Barrow, R.H., *The Romans* (Harmondsworth, Middlesex: The Penguin Books, 1949).

Beling, Willard A. (ed.), *King Faisal and the Modernization Of Saudi Arabia* (London: Croom Helm; and Boulder, Colorado: Westview Press, 1980).

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).

——, *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Writings by Ziya Gokalp* (London: Allen & Unwin, 1959).

Berque, Jacques, *Egypt: Imperialism and Revolution*, translated by Jean Stewart (London: Faber; and New York: Praeger Publishers, 1972).

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

——, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York: Wiley, 1964).

Black, Antony, *Council and Commune* (London: Burnes and Oates, 1979).

——, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present* (New York: Routledge, 2001).

Bleuchot, Herve, Christian Delmet and Derek Hopwood (eds), *Sudan: History, Identity, Ideology* (England: Itheca Press, 199)1.

Bligh, Alexander, "The Saudi Religious Elite (*Ulama*) as Participant In the Political System Of the Kingdom," *International Journal Of Middle East Studies*, Vol. 17 (1985).

Bokovoy, Melissa K., et al. (eds), *State-Society Relations in Yugoslavia, 1945-1992* (New York: St. Martin's Press, 1997).

Bonney, Richard, *Jihad: From Qur'an to Bin Laden* (Houndmills and New York: Palgrave Macmillan, 2004).

Breuilly, John, *Nationalism and the State*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

Brooker, Paul, *Defiant Dictatorships* (New York: New York University Press, 1997).

Brown, L. Carl, *Religion and State, The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000).

Bullard, Reader, *The Middle East: A Political and Economic Survey*, 3rd ed. (London: Oxford University Press, 1958).

Byman, Daniel L., "The Implications of Leadership Change in the Arab World," *Political Science Quarterly*, Vol. 120, No.1 (Spring 2005).

Choudhury, Masudul Alam, *Reforming the Muslim World* (London and New York: Kegan Paul International, 1998).

Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter, 1997).

Chubin, Shahram, *Iran's National Security Policy: Intentions, Capabilities and Impact* (Washington, DC: The Carnegie Endowment for International Peace, 1994).

Cleveland, William L., *The Making of An Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Thought of Sati' al-Husri* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).

Cooper, Mark Neal, *The Transformation of Egypt: State and State Capitalism in Crisis, 1967-1977*, unpublished Ph.D. Dissertation, Yale University, 1979.

Cordesman, Anthony, *Islamic Extremism in Saudi Arabia and the Attack on Alkhobar* (Washington, DC: Center for Strategic and International Studies, 2001).

Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Curaley, Demetrios James (ed.), *The New American Interventionism, Lessons From Success and Failures* (New York: Columbia University Press, 1999).

Dawisha, Adeed and I. William Zartman (eds), *Beyond Coercion: The Durability of the Arab State* (London: Croom Helm, 1988).

Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985).

Deng, Francis M., *War of Visions, Conflict of Identities in the Sudan* (Washington, DC: The Brookings Institution, 1995).

Dershowitz, Alan M., *Sexual McCarthyism* (New York: Basic Books, 1998).

Donohue, John J. and John L. Esposito, *Islam in Transition* (New York: Oxford University Press, 1982).

Doran, Michael Scott, "The Saudi Paradox," *Foreign Affairs*, Vol. 183, No. 1 (January/February 2004).

——, *Pan-Arabism Before Nasser, Egyptian Power Politics and the Palestine Question* (Oxford: Oxford University Press, n.d.).

Dunn, Michael Collins, "Is the sky falling? Saudi Arabia Economic Problems and Political," *Middle East Policy*, Vol. III, No. 4 (April 1995).

El-Affendi, Abdelwahab, "Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa," *African Affairs*, Vol. 89, No. 358 (July 1990).

——, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan* (London: Grey Seal, 1991).

El-Sadat, Anwar, *In Search of Identity, An Auto-Biography* (New York: Harper and Row, 1978).

Esposito, John L. (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, Or Reform?* (Boulder, Colorado; and London: Lynne Rienner, 1997).

—— (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1983).

———, *Islam: The Straight Path* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1998).

Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

Fandy, Mamoun, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: Palgrave, 1999).

Farah, Nadia, *Religions Strife in Egypt: Crisis and Ideological Conflict in the Seventies* (New York: Cordon and Beach Science Publishers, 1986).

Field, Michael, *Inside the Arab World* (London: John Murray, 1994).

Firestone, Reuven, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999).

Fisher, Sydney Nettleton (ed.), *Social Forces in the Middle East* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1955).

———, *The Middle East: A History* (New York: Alferd A. Knopf, 1979).

Freeth, Zahra and H.V.F. Winstone, *Explorers of Arabia* (London: George Allen and Unwin, 1978).

Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Inter-Faith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Gabrieli, Francesso, *The Arab Revival*, translated by Lovett F. Edwards (London: Thames and Hudson, 1961).

Gause III, F. Gregory, "Saudi Arabia Challenged," *Current History*, Vol. 103, No. 669 (January 2004).

———, *Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in Arab Gulf States* (New York: Council on Foreign Relations, 1994).

Gellener, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routdedge, 1992).

Gerner, Deborah J. and Jillian Schwedler (eds), *Understanding the Contemporary Middle East*, 2nd ed. (Boulder, Colorado and London: Lynne Rienner, 2004).

Gibb, H.A.R. and J.H. Kramers (eds), *Concise Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 2001).

Gokalp, Ziya, *Turkish Nationalism And Western Civilization*, translated by Niyazi Berkis (New York: Columbia University Press, 1959).

Gold, Dore, *Hatred's Kingdom* (Washington, DC: Regency Publishing, 2001).

Goldschmidt, Jr., Arthur, *A Concise History of the Middle East*, 3rd ed. (Boulder and London: Westview Press, 1988).

Gunter, Michael M., *The Kurdish Predicament in Iraq, A Political Analysis* (New York: St. Martin's Press, 1999).

Habib, J., *Ibn Saud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930* (Leiden: Brill, 1978).

Haddad, Yovonne Yazbeck, et al. (eds), *The Contemporary Islamic Revival* (New York: Greenwood Press, 1991).

Haim, Sylvia G. (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1962).

Halliday, Fred and Hamza Alavi (eds), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* (Houndmills: Macmillan Education, 1988).

Halliday, Fred, *Nation and Religion in the Middle East* (Boulder, Colorado: Lynne Reinner, 2000).

Hanna, Sami and G.H. Gardner, *Arab Socialism, A Documentary Survey* (Leiden: H.O.S. Press, 1969).

Heikal, Mohammad, *Sphinx and Commissar, The Rise and Fall of Soviet Influence in the Arab World* (London: Collins, 1978).

——, *Secret Channels* (London: Harper Collins, 1996).

Held, David, et al., *Global Transformations, Politics, Economics and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

Herve Bleuchot, *"Pariah States" and Sanctions in the Middle East* (Boulder, Colorado; and London: Lynne Rienner, 2001).

Heyd, Uriel, "The Ottman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *Scripta Hierosolymitana*, No. 9 (1961).

Hilton, Richard, *The Thirteenth Power: The Middle East and the World Situation* (London: Christopher Johnson, 1958).

Hiro, Dilip, *Holy Wars, The Rise of Islamic Fundamentalism* (New York: Routledge 1989).

Hiskett, Mervyn, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio* (New York: Oxford University Press, 1973).

Holt, P.M., et al., *The Cambridge History of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

——, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A study of its Origins, Development and Overthrow* (Oxford: Clarendon, 1958).

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991).

——, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Huffington, Arianna, *How To Overthrow The Government* (New York: Regan Books, 2000).

Hunter, Shireen T., *Iran and the World* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*, Vol. 72 (Summer 1993).

——, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

Hussein, Mahmoud, *Class Conflict in Egypt, 1945-1970*, translated by Michel and Susanne Chairman, Alfred Ehrenfeld, and Kathy Brown (New York: Monthly Review Press, 1977).

Hutchinson, John, *Modern Nationalism* (London: Fontana Press, 1994).

Ibrahim, Saad Eddin, "Egypt's Islamic Militants," *MERIP Reports*, No. 103 (February 1982).

——, *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays* (Cairo and New York: The American University in Cairo Press, 2002).

——, *The New Arab Social Order* (Boulder, Colorado: Westview Press; and London: Croom Helm, 1982).

INalcik, Halil, *The Middle East and the Balkans Under the Ottoman Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Issawi, Charles, *Egypt at Midcentury* (London and New York: Oxford University Press, 1954).

Jacquard, Roland, *In the Name of Osama Bin Laden: Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood* (Durham and London: Duke University Press, 2002).

Jankowski, James, *Nasser's Egypt, Arab Nationalism and the United Arab Republic* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2002).

Joesten, Jaochim, *Nasser: The Rise to Power* (London: Odham Press Limited, 1960).

Kechichian, Joseph A., "Islamic Revivalism and Chang in Saudi Arabia, Juhayman Al-Utaybi's Letters' to the Saudi people," *The Muslim World*, Vol. 40, No. 1 (January1990).

——, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, No. 1 (February 1986).

Kedourie, Elie (ed.), *Nationalism In Asia and Africa* (New York and Cleveland: The World Publishing Company, 1970).

Kelly, J.B., *Arabia, The Gulf and the West: A Critical View of the Arabs and Their Oil Policy* (New York: Basic Books, 1980).

Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaon* (Berkeley: University of California Press, 1986).

Kerr, Malcom H., *Islamic Reform: The Political Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

Khalid, Mansour (ed.), *John Garang Speaks* (London: KKPI, 1987).

Khomeni, Rohallah, *Messages of Imam Khomeini To the Hajj Pilgrims* (Tehran: Ministry of Islamic Guidance, 1983).

Khoury, Philip S. and Joseph Kostiner (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1990).

Kiernan, Thomas, *The Arabs, Their History, Aims and Challenge to the Industrialized World* (London: Abacus, 1978).

Kirk, George E., *A Short History of the Middle East* (Washington, DC: Public Affairs Press, 1947).

Kostiner, Joseph, "On Instruments and Their Designer: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State," *Middle Eastern Studies*, Vol. 20, No.3 (July 1985).

——, *The Making of Saudi Arabia, 1916-1936* (London: Oxford University Press, 1993).

Lacouture, Jean and Simonne Lacouture, *Egypt in Transition*, translated by F. Scarfe (New York: Criterion Book, 1958).

Lacouture, Jean, *Nassir: A Biography* (New York: Alfred A. Knopf, 1974).

Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

Lawrence, Bruce B., *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

Leifer, Michael (ed.), *Asian Nationalism* (London and New York: Routledge, 2000).

Lenczowski, George, *Political Elites in the Middle East* (Washington, DC; American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975).

——, George, *Seminar on Middle Eastern Politics* (Berkeley: University of California Press, 1960).

Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam, Holy War and Unholy Terror* (New York: The Modern Library, 2003).

——, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

——, *The Middle East and the West* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1963).

——, *What Went Wrong?* (New York: Perennial, 2003).

Lewis, Tom and Francisco J. Sanctiez (eds), *Culture and the State in Spain: 1550-1850* (New York and London: Garland Publishing, 1999).

Lipsky, George A., et al., *Saudi Arabia: Its People, Its Society, Its Culture* (New Haven: Hraf Press, 1959).

Long, David E., *The United States and Saudi Arabia: Ambivalent Allies* (Boulder and London: Westview Press, 1985).

Luciani Giacomo (ed.), *The Arab State* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).

Ma'oz, Moshe, *Asad The Sphinx of Damascus* (New York: Weidenfeld and Nicolson, 1988).

Maddy-Weitzman, Bruce, *The Crystallization of the Arab State System, 1945-1954* (New York: Syracuse University Press, 1993).

Mahjoub, Muhammad Ahmed, *Democracy on Trial: Reflections on Arab and African Politics* (London: Andre Deutsch, 1974).

Mansfeield, Peter, *The Arab World: A Comprehensive History* (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1976).

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936* (Berkeley and London: University of California Press, 1977).

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms and Society, Reclaiming the Sciences, the Family, and Education* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993).

——, *Fundamentalisms and the State, Remaking Politics, Economics and Militance* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993).

——, *Accounting for Fundamentalisms, The Dynamic Character of Movements* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994).

——, *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995).

——, *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalism Project, Vol. 1 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991).

Marx, Karl and Frederick Engels, *Selected Works*, Vol. 1 (Moscow: Progress Publisher, 1969).

McBride, Barrie St. Clair, *Farouk of Egypt* (London: Robert Hale, 1967).

Metz, Helen Chapin (ed.), *Saudi Arabia, A Country Study* (Washington, DC: Federal Research Division, Library of Congress, 1993).

Michener, Roger (ed.), *Nationality, Patriotism and Nationalism in Liberal Democratic Societies* (St. Paul, Minnesota: Professors World Peace Academy, 1993).

Mitchell, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1969).

Mortimer, Edward, *Faith and Power, The Politics of Islam* (New York: Vintage Books, 1982).

Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideology and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992).

Mowat, R.C., *Middle East Perspective* (London: Blandford Press, 1958).

Mussallam, Adnan Ayyub, *The Formative Stages of Sayyed Qutub's Intellectual Career and his Emergence as an Islamic Da'iyah*, 1906-1952, unpublished Ph.D. Dissertation, University of Michigan, IL, 1983.

National Council of Resistance of Iran Foreign Affairs Committee, *Iran Under Khatami: The Myth of Moderation* (France: Foreign Affairs Committee of the National Council of Resistance in Iran, 1998).

Niblock, Tim, *"Pariah States" and Sanctions in the Middle East* (Boulder, Colorado and London: Lynne Rienner, 2001).

Nohlen, Dieter, et al. (eds), *Election in Asia and the Pacific*, Vol. I (Oxford and New York: Oxford University Press, 2001).

Nojumi, Neamatollah, *The Rise of the Taliban in Afghanistan* (New York: Palgrave, 2002).

Ochsenwald, William, "Saudi Arabia and Islamic Revival," *International Journal* of *Middle East Studies*, Vo.13, No. 3 (August 1981).

Ovendale, Ritchie, *Britain, The United States and the Transfer of Power in the Middle East, 1945-1962* (New York: Leicester University Press, 1996).

Peel, J.D.Y. and C.C. Stewart (eds), *Popular Islam South of the Sahara* (Manchester: Manchester University Press, 1985).

Peretz, Don, *The Middle East Today* (New York: Praeger, 1983).

Perthes, Volker (ed.), *Arab Elites: Negotiating the Politics of Change* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 2004).

Peters, Rudolph, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague: Mouton, 1979).

Philipy, John, *Arabian Jubilee* (London: Hale, 1952).

Pipes, Daniel, "The World is Political, The Islamic Revival of the Seventies," *Orbis*, No. 24 (1980).

———, *In the Path of God, Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983).

———, *Slave Soldiers and Islam, The Genesis of Military System* (New Haven and London: Yale University Press, 1980).

Piscatori, James P. (ed.) *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

———, *Islam in a World of Nation States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

———, *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis* (Chicago, IL: The American Academy of Arts and Sciences, 1991).

Poggi, Gianfranco, *The State, Its Nature, Development and Prospects* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

Porth, Yehoshua, *In Search of Arab Unity 1930-1945* (London: Frank Cass, 1988).

Qubain, Fahim I., *Education and Science in the Arab World* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966).

Qutb, Sayyed, *Islam and Universal Peace* (Indianapolis, Indian: American Trust Publication, 1977).

Raphaeli, Nimrod, "Saudi Arabia: A Brief Guide to Its Politics and Problems," *MERIA Journal*, Vol. 17, No. 3 (September 2003).

Reich, Bernard (ed.), *The Powers in the Middle East. The Ultimate Strategic Arena* (New York and London: Praeger, 1987).

Reichley, A. James, *Religion in American Public Life* (Washington, DC: The Brookings Institution, 1985).

Reid, Donald M., "The Return of the Egyptian Wafd, 1970," *International Journal of African Historical Studies*, No. 12 (1979).

Richard, Yann, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed*, translated by Antonia Nevill (Oxford: Blackwell, 1995).

Richards, Alan and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State Class and Economic Development* (Boulder, San Francisco and London: Westview Press, 1990).

Rosenthal, Erwin I.J., *Islam and the Modern Nation State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

——, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

Rouleau, Eric, "Trouble in the Kingdom," *Foreign Affairs*, Vol. 81, No. 4 (July–August 2002).

Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

Safran, Nadav, *Egypt in Search of a Political Community*: An *Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961).

——, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

Sahliyeh, E. (ed.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World* (New York: University of New York Press, 1990).

Salame, Ghassan, "Islam and Politics in Saudi Arabia," *Arab Studies Quarterly*, Vol. 9, No.3 (Summer 1987).

Sankari, Frank, *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Praeger, 1982).

Sayegh, Fayez, *Arab Unity, Hope or Fulfillment* (New York: Devin-Adair, 1958).

Schwartz, Morton, "The USSR and Leftist Regimes in Less Developed Countries," *Survey*, Vol. XIX, No. 2 (Spring 1973).

Sela, Avraham (ed.), *Political Encyclopedia of the Middle East* (New York: The Continuum Publishing Company, 1999).

Senani, Ahmed H., *Underdeveloped in a Capital-Rich Economy*, unpublished Ph. D. Dissertation, Iowa State University, Iowa, 1983.

Shadid, Anthony, *Legacy of the Prophet, Despots, Democrats, and the New Politics of Islam* (Boulder, Colorado and London: Westview Press, 2001).

Shaw, Stanford J. and E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Sick, Cary G. and Lawrence G. Potter (eds), *The Persian Gulf at the Millennium* (New York: St. Martin's Press, 1997).

——, *The Persian Gulf at the Millennium* (New York: St. Martin's Press, 1997).

Sivan, Emmanuel, *Radical Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985).

Smith, Anthony D., "National Identity and Myths of Ethnic Descent", *Research in Social Movements, Conflict and Change*, No. 7 (1984).

——, *The Ethnic Revival in the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

——, *Theories of Nationalism*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1983).

Smith, Christian (ed.), *Disruptive Religion, The Force of Faith in Social Movement Activism* (New York and London: Routledge, 1996).

Smith, D.E., *Religion and Political Modernization* (New Haven: Yale University Press, 1974).

Springborg, Robert, *Family, Power, and Politics in Egypt* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982).

Star, Freya, *A Winter in Arabia* (Woodstock and New York: The Overlook Press, 2002).

Stewart-Robinson, J. (ed.), *The Traditional Near East* (Englewood Cliffs, NJ: Printice Hall, 1966).

Sullivan, Denis J., "State and Civil Society in Conflict in Egypt," *Middle East Affairs Journal*, Vol. 3, Nos 1-2 (Winter/Spring 1997).

Sultanov, A., *The Traditional Ideology of the Masses And The Struggle For Social Transformations In The Arab Countries*, Unpublished paper Submitted to the International Scientific Symposium, Praha, Chechoslovakia Academy of Science, 1978.

Tachau, Frank (ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East* (New York: Sechenkman, 1975).

Taylor, Alan, *The Islamic Question in Middle East Politics* (Boulder and London: 1988).

Teitelbaum, Joshua, "The Gulf States and the End of Dual Containment," *MERIA Journal*, Vol. 12, No. 3 (September 1998).

——,*Holier Than Thou: Saudi Arabia's Opposition* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 2000).

Vassilliev, Alexei, *The History Of Saudi Arabia* (New York: New York University Press, 2000).

Vatikiotis, P.J., *Arab and Regional Politics in the Middle East* (London: Croom Helm, 1984).

——, *Conflict In the Middle East* (London: George Allen and Unwin, 1971).

——, *The Egyptian Army in Politics* (Bloomington: University of Indiana Press, 1961).

——, *The History of Egypt*, 2nd ed. (London: Weidenfeld and Nicholson, 1980).

Venturi, Franco, *The End of the Old Regime in Europe 1776-1789*, translated by R. Bure Litchfield (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

Viorst, Milton, *In the Shadow of the Prophet, The Struggle for the Soul of Islam* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2001).

Voll, John O., "Political Crisis in Sudan," *Current History*, Vol. 89, No. 540 (1990).

——, "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 10 (1979).

Walpole, Norman C., et al., *Area Handbook for Saudi Arabia* (Washington, DC: The American University, 1966).

Ward, Barbara, *Nationalism and Ideology* (London: Hamish Hamilton, 1967).

Watt, Montgomery, *Islamic Political Thought, The Basic Concepts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

Weber, Max, *Politics as a Vocation*, translated by H.H. Gerth and C. Wright Mills (Philadelphia: Fortress Press, 1968).

Wells, Jr., Samuel F. and Mark A. Bruzonsky (eds), *Security in the Middle East, Regional Change and Great Power Strategies* (Boulder and London: Westview Press, 1987).

Wint, Guy and Peter Calvocoressi, *Middle East Crisis* (Hamondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1957).

Wohlgelernter, Maurice (ed.) *History, Religion and American Democracy* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1993).

Woodward, Peter, *Sudan, 1898-1980: The Unstable State* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1990).

Ye'or, Bat, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam*, translated by Miriam Kochan and David Littman (Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1996).

Zein Al-Abdeen, Tayyeb, "Sudan's Struggle for Survival," *Middle East Affairs Journal*, Vol. 3, Nos 1-2 (Winter/Spring 1997).

Zubaida, Sami, "Islam, The State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt," *Middle East Report*, No. 179 (1992).

——, "Reading History Backwards," *Middle East Report*, No. 160 (1989).

——, *Islam, The People and the State* (London: Routledge, 1989).

Zurcher, Erick J., *Turkey: A Modern History* (London: I.B. Tauris, 1998).

نبذة عن المؤلف

د. **عبدالله جمعة الحاج** حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة ريدينج البريطانية ودرجة الماجستير من جامعة أوهايو الأمريكية؛ وهو أستاذ العلوم السياسية المشارك (السابق) في جامعة الإمارات بمدينة العين، كما حل أستاذاً زائراً على العديد من الجامعات الأمريكية؛ مثل جامعة ميريلاند (كوليج بارك)، وجامعة ميتشيجان (إيست لانسنج)، والجامعة الأمريكية بواشنطن. وقد عمل ملحقاً ثقافياً لدولة الإمارات العربية المتحدة في واشنطن في الفترة من 1998 إلى 2008.

نشرت له عدة دراسات في دوريات عربية (مثل: **مجلة العلوم الاجتماعية**، **والمجلة العربية للعلوم الإنسانية**، **ومجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، **ومجلة شؤون اجتماعية**)، وأخرى أجنبية، مثل: *Middle East Journal*, *International of Middle Eastern Studies*, *Middle East Policy*, and *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*. ونشرت له أيضاً دراسات في كتب عربية وأجنبية؛ منها الكتاب الصادر عن جامعة القاهرة عام 1999 بعنوان **القضية الأفغانية وانعكاساتها الإقليمية والدولية**، والكتاب الصادر عن معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية عام 1996 بعنوان **إريتريا: دراسة مسحية شاملة**. كما نشرت له دراسات في كتب أجنبية؛ منها: (*Elections in Asia and the Pacific*, Vol. 1 , Edited by Dieter Nohlen, Florian Grotz and Christof Hartman, Oxford University Press, 2001). وترجم أيضاً عدداً من الكتب من الإنجليزية إلى العربية، أبرزها كتاب: **امتطاء النمر: تحدي الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة**، من تأليف فيبي مار ووليم لويس، والذي نشره مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية عام 1996.

الدولة الوطنية والإسلام في العالم العربي

نماذج مختارة

هذا الكتاب يسعى لتقييم النهج الذي سلكته الدولة الوطنية العربية في تشكُّلها وبنائها، واستقصاء ماهية العلاقة بينها وبين الدين، من خلال تسليط الضوء على كيفية تعامل السلطة السياسية - في نماذج عربية مختلفة - مع الإسلام بمستويين: المؤسسي المتمثل في المؤسسة الدينية الرسمية، والأيديولوجي الذي يتمثل في حركات الإسلام السياسي.

ينطلق الكاتب في دراسته من حقيقة أن العلاقة بين الإسلام والدولة الوطنية في العالم العربي تختلف بشكل أساسي عن تلك القائمة في العالم الغربي؛ فوفقاً لوجهة النظر الشائعة بالنسبة للإسلام لا يوجد مفهوم واضح يقضي بفصل الدين عن الدولة؛ أي التفريق بين ما هو ديني وما هو دنيوي. فالدين الإسلامي، كما يراه كل من علماء الدين التقليديين وأصحاب حركات الإسلام السياسي، يشتمل على البعدين معاً.

ولكن الانتشار الواسع لما يعرف بتنامي النزعة الإسلامية وتسييس الإسلام يمثل تحدياً للدولة الوطنية العربية، في رأي الكاتب. والواقع أن الدولة الوطنية العربية ليست هي الوحيدة التي تعاني تشوشاً في علاقتها بالإسلام، بل إن المجتمعات العربية بعامة تواجه معضلة في فهم العلاقة بين الدين من جهة والسياسة والدولة من جهة ثانية. ولا شك في أن الإدراك الواعي لمعنى الد[illegible] وأهميته ووظيفته في المجتمع أمر جوهري ومفيد. ولكن، في العالم العربي [illegible] الإدراك الواعي لأهمية الجوانب السياسية في الإسلام في أذهان أفراد المج[illegible] غائباً، بالإضافة إلى غياب الإدراك الحقيقي لمعنى الدولة الوطنية نفسها.



